Cercetări Istorice (serie nouă), XXXII, IAŞI, 2013, p. 61-94

PUNCTE DE VEDERE ALE UNUI CLASICIST PE MARGINEA UNOR OPINII PRIVITOARE LA RELIGIILE PRE- ŞI PROTOISTORICE[1]

Nelu ZUGRAVU[2]

Arheologia pre- şi protoistorică din România a obţinut în ultimul secol rezultate deosebite, atât în ceea ce priveşte îmbogăţirea informaţiilor prin descoperirea a numeroase situri şi obiecte, cât şi în interpretarea acestora pe baza unor metodologii şi paradigme epistemologice care au evoluat continuu[3]. Totuşi, în domeniul religiei pre- şi protoistorice, multe dintre contribuţii, remarcabile prin materialul prezentat şi prin problematica abordată, prezintă, după opinia noastră, puncte de vedere mai mult decât discutabile în definirea caracterului religiei, în denominaţia unor locuri, acte şi obiecte de cult[4], în stabilirea semnificaţiei religioase a

[1] Cele câteva opinii de mai jos, departe de a putea fi considerate altceva decât expresia unei dorinţe de a stimula – şi în mediul românesc – un dialog mai fecund între arheologi şi clasicişti, nu ar fi fost posibile fără schimbul de idei atât de fructuos din cadrul seminariilor de etnoarheologie organizate în ultimii ani la Iaşi de colegii preistoricieni Cornelia-Magda Lazarovici şi Gheorghe Lazarovici; le mulţumim şi pe această cale pentru tenacitatea, pasiunea şi spiritul academic, deschis discuţiei, de care dau dovadă în realizarea acestor reuniuni ştiinţifice

[2] Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi.

[3] Vezi M. Anghelinu, *Evoluţia gândirii teoretice în arheologia din România. Concepte şi modele aplicate în preistorie*, Târgovişte, 2003.

[4] De exemplu, recent, C. Preoteasa a demonstrat convingător, analizând frecvenţa, forma şi funcţionalitatea aşa-numitelor *coarne de consacrare* (engl. *consecration horns*, fr. *cornes de consécration*), că termenul cel mai adecvat pentru desemnarea lor este *bucraniu* (engl. *bucranian*, fr. *bucrane*), fapt care ar duce la eliminarea unei denominaţii stranii precum *„căţel(i) de vatră”*, foarte des utilizat mai ales în istoriografia civilizaţiei dacice (vezi M. Babeş, *Căţel de vatră*, în C. Preda (coord.), *Enciclopedia şi arheologia istoriei vechi*

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

unor artefacte, în interpretarea unor reprezentări şi simboluri ş.a. Cauzele pot fi multiple[5], una dintre ele fiind apelul la „autorități" ale căror opinii sunt căzute în desuetudine (Frazer, Déchelette, Cumont) sau sunt speculative, generalizatoare, de genul celor întâlnite în *unele* pagini ale lucrărilor lui Mircea Eliade şi Marija Gimbutas. Într-un studiu pertinent al unor arheologi eminenți dedicat construcțiilor de cult neo-eneolitice din sud-estul Europei citim că, pentru interpretarea semnificației descoperirilor de aşa-numite temple, sanctuare, altare etc. şi a elementelor arhitectonice componente (vetre, cuptoare, stele, coloane, statui etc.), „drumul Eliade-Gimbutas, criticat uneori, reprezintă *singurul* mijloc de investigare, acolo unde nu există o mitologie scrisă şi nici «izvoare literare»"[6]. Am îndrăzni să spunem că acesta este doar *unul* dintre drumuri. După părerea noastră, opiniile celor doi savanți nu au întotdeauna suficiente elemente solide pentru susținerea semnificației unuia sau altuia dintre aspectele de natură religioasă, deşi, după aprecieri recente, unele contribuții din ultimele decenii, bazate, de exemplu, pe „fenomenologia sacrului în lectura lui Mircea Eliade", au inovat interpretarea religiilor preistorice[7]. Subscriem întrutotul la această observație, dar nu putem să nu remarcăm faptul că unele contribuții de acest gen sunt atât de înfeudate ideilor eliadiene, încât lasă impresia că întreaga analiză a materialului arheologic este concepută

---

a României, I, *A-C*, 1994, p. 272-273; S. Sanie, *Din istoria culturii şi religiei geto-dacice*, Iaşi, 1999, p. 95-99) – cf. C. Preoteasa, *Considérations relatives à un certain type d'artéfacts de culte découverte dans des établissements appartenant au complexe culturel Precucuteni-Cucuteni*, în *ArhMold*, 35, 2012, p. 75-106.

[5] Vezi M. Anghelinu, *op. cit.*, p. 230-235, 266-268; D. Monah, *Plastica antropomorfă a culturii Cucuteni-Tripolie*, ediția a doua, revăzută şi adăugită, BMA XXVII, Piatra-Neamț, 2012, p. 21-27.

[6] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *Despre construcțiile de cult neo-eneolitice din sud-estul Europei: tehnici de construire, organizare spațială, scurte interpretări. Partea I-a* (sic!), în N. Ursulescu (ed.), *Dimensiunea europeană a civilizației eneolitice est-carpatice*, Iaşi, 2006, p. 75, subl. n. Vezi şi D. Monah, *op. cit.*, p. 229: încercarea de a alcătui repertoriul principalelor teme religioase reflectate mai ales de plastica antropomorfă cucuteniană a avut ca „ghid prețios" *Tratatul de istorie a religiilor* al lui Mircea Eliade.

[7] M. Anghelinu, *op. cit.*, p. 267, cu trimitere la ediția din 1997 a lucrării lui Dan Monah citate anterior.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

pentru a se adapta unui cadru prestabilit[8]. Când scrierile savantului român nu conțin sugestii pentru cine-ştie-ce situație „enigmatică" oferită de materialul preistoric, cercetătorul este pus în dificultate[9]. Prin urmare, după noi, acest tip de abordare are un caracter pur subiectiv, ceea ce pune sub semnul întrebării credibilitatea demonstrației şi a concluziilor. Fără a ne

[8] Într-o lucrare remarcabilă prin bogăția materialului analizat, prin viziunea largă, prin îndrăzneala interpretărilor şi prin afirmarea deschisă a respingerii investigației bazate pe idei preconcepute, am constatat citarea excesivă a lui Eliade în susținerea diferitelor ipoteze – în total, de nu mai puțin de 148 de ori, uneori şi de câte 12 ori pe pagină; de altfel, autorul declară deschis: „Recunoaştem că ipotezele şi concluziile la care am ajuns sunt profund influențate de Mircea Eliade" (D. Monah, *op. cit.*, p. 13; vezi şi p. 227), explicându-şi „preferința arătată lui Mircea Eliade" prin „valoarea şi perenitatea operei sale" (*Ibidem*); în acest context, pare ciudată următoarea mărturisire: „O primă regulă ce trebuie respectată cu rigurozitate de orice arheolog, nu numai în cercetare fenomenului religios, este de a nu porni la investigație cu idei preconcepute" (*Ibidem*, p. 21); cât priveşte „valoarea" operei lui Eliade, aceasta e indiscutabilă, însă a o considera „perenă" e o exagerare. Uneori, reverența față de Eliade (dar şi față de alți cercetători străini) e şi mai adâncă, luând forma unor adevărate colaje de texte şi idei întinse pe mai multe pagini, încât cititorul se poate întreba, pe drept, dacă autorii respectivi au vreo interpretare proprie şi dacă, nu cumva, lucrarea este un apendice factologic la cele ale lui Eliade – vezi V. Chirica, M.-C. Văleanu, *Umanizarea taurului celest. Mărturii ale spiritualității comunităților cucuteniene de la Ruginoasa-Iaşi*, Iaşi, 2008, p. 141-148.

[9] De exemplu, confecționarea, în Cucuteni-Tripolie, a unor figurine şi statuete din două bucăți este interpretată ca o dovadă a caracterului dualist al religiei acestei culturi, întreaga demonstrație bazându-se pe conceptul *coincidentia oppositorum* găsit în lucrările lui Eliade (D. Monah, *op. cit.*, p. 80-81, 100, 144, 234, 239; vezi şi D. Monah, *Organizarea socială, religia şi arta în epoca neo-eneolitică*, în M. Petrescu-Dîmbovița, Al. Vulpe (coord.), *Istoria României*, I, *Moştenirea timpurilor îndepărtate*, ediția a II-a, revăzută şi adăugită, Bucureşti, 2010, p. 168-169, 171). În schimb, faptul că s-au realizat artefacte şi din trei bucăți *pe întreaga durată a aceleiaşi culturi* – aşadar, *în acelaşi timp* cu manifestarea aşa-zisei religii dualiste, despre care va fi vorba mai jos – nu-şi găseşte nici o explicație: „În legătură cu modelarea tripartită – scrie Dan Monah – nu putem formula acum nici o ipoteză. Amintim şi faptul că unele machete de sanctuare au fost modelate din cinci bucăți. În momentul de față nu întrevedem nici o explicație pentru aceste enigmatice tehnologii de modelare a unor obiecte sacre." (Idem, *op. cit.*, 2012, p. 81). Ne îngăduim să întrebăm: de ce nu se poate formula nici o ipoteză? Pentru că Mircea Eliade nu s-a pronunțat în acest sens?

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

situa în categoria contestatarilor lui Eliade[10] – dimpotrivă, cum se va vedea şi mai jos, unele concepte şi opinii ale acestuia ne sunt agreabile –, nu putem să nu subscriem la opiniile îndreptăţite ale acelor specialişti care au surprins deficienţe „grave de metodă", imposibil de contestat, la istoricul român al religiilor – „opţiunile arbitrare şi simplificatoare" operate asupra „documentelor religioase", „o cunoaştere relativă a surselor", „referinţe eronate", absenţa spiritului critic, analitic, şi „completa indiferenţă la contextele istorice şi etnografice" –, fapte ce au consecinţe negative pentru studiul fenomenelor religioase – „generalizări abuzive", „interpretări contestabile" şi „o hermeneutică subiectivă"[11]. Cât priveşte pe Marija Gimbutas, ale cărei contribuţii despre *Old Europe* fac parte din patrimoniul istoriografic universal, „glosarul de simboluri" stabilit pentru *Spiritualitatea vechii Europe*[12], în ciuda pretenţiilor de a fi întemeiat pe complexe şi artefacte indiscutabile, ni se pare un instrument euristic impresionist şi arbitrar, pe drept cuvânt criticat[13].

Iată două exemple de interpretare a unor contexte arheologice bazate pe opiniile lui Eliade şi Gimbutas, cărora îndrăznim să le opunem „drumul" deschis de sursele clasice, ale căror sugestii interpretative ni se par mult mai apropiate de realitatea istorică:

---

[10] Vezi Ch. K. Wedemeyer, W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*, Oxford-New York, 2010, părţile II şi III (p. 103-324). Acest volum ne-a fost accesibil doar parţial pe site-ul www.books.google.ro.

[11] D. Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, ediţie augmentată, traducere din limba franceză de L. Dinescu, Iaşi, 2003, p. 181-326, de unde provin expresiile dintre ghilimele; Idem, *The Poetical and Rhetorical Sturcture of the Eliadian Text: A Contribution to Critical Theory and Discourses on Religion*, în Ch. K. Wedemeyer, W. Doniger (eds.), *op. cit.*, p. 133-146 (cf. www.books.google.ro); D. Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului*, prefaţă de Z. Petre, Iaşi, 2008, p. 265-287, în special p. 271, 278, 279, 280-281; Idem, *Métamorphoses de Mircea Eliade. À partir du motif de Zalmoxis*, Vrin/EHESS, 2012, p. 104-136, în special p. 123, 124-125, 128-129.

[12] M. Gimbutas, *Cultură şi civilizaţie. Vestigii preistorice în sud-estul european*, traducere de S. Paliga, prefaţă şi note de R. Florescu, Bucureşti, 1989, p. 79-82.

[13] Vezi D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 35-36, 37, cu trimiteri.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

1) interpretarea vetrelor din casele culturii Precucuteni făcută de colegii arheologi Nicolae Ursulescu şi Adrian-Felix Tencariu: vatra, scriu ei, este „punctul cel mai important" al unei locuinţe (după Eliade), „zona cea mai importantă a casei şi a universului unei familii, un adevărat centru al lumii (*axis mundi*), în jurul ei desfăşurându-se atât principalele activităţi cotidiene, cât şi ceremoniile de cult" (după Eliade); construită peste umplutura unei gropi, devenea „un loc hierofanic şi cratofanic" (după Eliade), care asigura contactul „direct cu forţele ce asigurau regenerarea permanentă a naturii, deci cu Marea Zeiţă (Mamă a Pământului)", „legătura dintre cele două forţe generatoare ale vieţii: Cerul şi Pământul; unirea lor /a vetrei şi a gropii – n.n./ era, în esenţă, o expresie a «cuplului divin», o formă de manifestare a hierogamiei"[14]. În locul formulelor generalizante împrumutate din Eliade, propunem valorificarea informaţiilor din izvoarele antice despre cultul zeilor domestici romani[15], respectiv cultul penaţilor (zeii protectori ai lui *penus* – camera proviziilor [*cella penaria*], ai proviziilor înmagazinate pentru consumul pe întreaga durată a anului şi care, în vechime, aveau ca altar vatra casei) şi cultul larului

[14] N. Ursulescu, F.-A. Tencariu, *Noi date privind arhitectura locuinţelor din cultura Precucuteni*, în N. Ursulescu (ed.), *op. cit.*, p. 131-156, citatul de la p. 135. Vezi şi N. Ursulescu, D. Boghian, V. Cotiugă, *L'autel peint de l'habitat de Târgu Frumos (dép. de Iaşi) appartenant à la civilisation Précucuteni (énéolithique ancien)*, în *SAA*, 9, 2003, p. 27-40, în special p. 31; L. Scarlat, *Instalaţii pentru foc cu utilizare casnică în culturile Precucuteni şi Cucuteni*, în N. Ursulescu (ed.), *op. cit.*, p. 157-172; N. Ursulescu, *Civilizaţia cucuteniană: credinţe religioase sau sistem religios?*, în *Zargidava*, 10, 2011, p. 201. Să ne fie iertată ignoranţa, dar nu înţelegem cum „unirea" (!) unei vetre şi a unei gropi putea reprezenta „o expresie a «cuplului divin»"; care dintre cele două era elementul masculin şi care cel feminin? vatra reprezenta Cerul? în religiile clasice, Cerul e conceput, într-adevăr, ca o divinitate masculină (gr. *Uranus*, *Zeus*, lat. *Caelus* [*Coelus*], *Iupiter*), dar vatra (focul) e, adesea, o divinitate feminină (gr. *Hestia*, lat. *Vesta*) (A. Ferrari, *Dicţionar de mitologie greacă şi romană*, Iaşi, 2003, *s.v. Cer*, *Hestia*, *Uranos*, *Vesta*, *Zeus*) (vezi şi *infra*). În schimb, dacă groapa simbolizează Pământul, atunci nu trebuie pierdut din vedere că divinitatea telurică avea atât atribute feminine (lat. *Tellus*), dar şi masculine (lat. *Tellumo*) (Aug., *Ciu.*, VII, 23; A. Ferrari, *op. cit.*, *s.v. Tellumo*, *Tellus*).

[15] De altfel, se consideră că una dintre „marile teme/idei" ale religiei cucuteniene era chiar „cultul divinităţilor protectoare ale casei, gospodăriei şi avuţiei" – N. Ursulescu, *op. cit.*, p. 199. Despre „cultul domestic" în neo-eneolitic vorbeşte şi D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 57.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

familial (*Lar familiaris*) (fondatorul familiei, devenit geniul familiei, care, la fel ca şi penaţii sau împreună cu aceştia, erau cinstiţi prin arderea de alimente pe vatra casei)[16]. Căci, conform anticilor – lucrul este arhicunoscut – vatra (focul) era însuşi altarul, numit de greci *bómos* („altar"), *eshára* („cămin"), *estía* („foc", „casă", „altar", „mormânt") iar de romani – *vesta*, *ara* sau *focus*[17]; de aici, sinonimia care s-a făcut între foc sacru, penaţi şi Lar casnic[18]. Interpretarea propusă de noi pare să fie confirmată de unele descoperiri din chiar siturile studiate de cei doi colegi preistoricieni, precum recipientele pentru păstrarea cerealelor (numite de ei „altare-siloz") găsite în *preajma vetrelor şi a cuptoarelor* din locuinţa nr. 5 de la Isaiia[19]. Totodată, ea răspunde şi unor îndoieli formulate de Silviu Sanie în legătură cu terminologia aşa-numitelor „vetre de cult" din civilizaţia geto-dacică[20]: „Incertitudinea în legătură cu destinaţia cultuală a vetrei poate constitui un element care, alături de uz, să contribuie la perpetuarea numelui de vatră de cult sau vatră-altar, chiar dacă are şi unele destinaţii comune cu altarele"[21].

2) după Marija Gimbutas, divinitatea feminină, „atotdăruitoarea", „creatoarea-atotdăruitoarea", din civilizaţia neolitică, a fost reprezentată în primul rând ca o zeiţă-pasăre, căci femeile-păsări domină reprezentările

[16] J. Marquardt, *Les cultes chez les Romains*, traduit de l'allemand avec l'autorisation de l'éditeur par M. Brissaud, I, Paris, 1889, p. 147-153; A. Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Roma, 1989, p. 13-15, 59-61; P. Donoso Johnson, *El culto privado en la religión romana: Lares y Penates como custodios de la* Pietas Familis, în *Revista Electrónica Historias del orbis Terrarum*, Santiago, 3, 2009 (http://www.orbisterrarum.cl).

[17] F. de Coulanges, *Cetatea antică. Studiu asupra cultului, dreptului şi instituţiilor Greciei şi Romei*, 1, traducere de Mioara şi Ana Izverna, traducerea notelor de E. Lazăr, prefaţă de R. Florescu, Bucureşti, 1984, p. 51, nota 1.

[18] Cf. Serv., *in Aen.*, III, 134: „Prin foc sacru anticii înţelegeau zei Lari; de aceea Vergiliu spune când «foc sacru» în loc de Penaţi, când Penaţi în loc de «foc sacru»" – *Ibidem*, p. 49-50.

[19] N. Ursulescu, F.-A. Tencariu, *op. cit.*, p. 137; vezi şi C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *Arhitectura neoliticului şi epocii cuprului din România*, I, *Neoliticul*, Iaşi, 2006, p. 564.

[20] S. Sanie, *op. cit.*, p. 27-31.

[21] *Ibidem*, p. 31.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

religioase ale agricultorilor vechii Europe[22]. Nouă ni se pare total neverosimil ca o civilizaţie agricolă, sedentară, legată de cicluri naturale şi biologice atât de complexe să aibă drept zeitate supremă o femeie-pasăre[23]. De aici, interpretările discutabile, cum ar fi reprezentarea din lăcaşul de cult aflat pe nivelul VII, 8 de la Çatal Hüyük din prima jumătate a mileniului VII î. H. – „vulturul ca zeiţă în ipostaza morţii, cu aripi înspăimântătoare ca nişte mături, năpustindu-se asupra unor oameni decapitaţi”[24]. Nu rezultă pe ce se întemeiază această opinie. Pausanias, geograf, „cercetător, călător, narator”[25], „romancier”[26] şi „pelerin” (*hiketês*)[27] grec originar, foarte probabil, din Lydia, contemporan al împăraţilor Hadrianus, Antoninus Pius şi Marcus Aurelius[28], autor al unei *Descrieri a Greciei* (Ἑλλάδος περιήγησις; *Graeciae Descriptio*) în zece cărţi, la care vom mai face referire în rândurile de mai jos, descrie însă *păsări care mâncau carne de om reprezentate într-un templu*: „există tradiţia – scrie el – că în lacul de la Stymphelos /în Arcadia – n.n./ erau altădată păsări ce se hrăneau cu carne de om şi pe care Heracles le-a ucis cu săgeţile. Cu toate acestea, Peisandros din Camiros[29] afirmă că eroul nu le-a ucis, ci că numai le-a izgonit prin zgomotul produs de crotale”[30]. „La Stymphelos – continuă el – există, de

[22] M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 96-98. Vezi şi Eadem, *Civilizaţia Marii Zeiţe şi sosirea cavalerilor războinici. Originea şi dezvoltarea celor mai vechi civilizaţii europene (circa 7500-700 î.e.n.)*, traducere din limba engleză de S. Paliga, Bucureşti, 1997, p. 45-46.

[23] Încă Vladimir Dumitrescu criticase acest punct de vedere – vezi D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 35, cu trimiteri.

[24] M. Gimbutas, *op. cit.*, 1989, p. 85, fig. 10; Eadem, *op. cit.*, 1997, p. 47, 52.

[25] S. E. Alcock, J. F. Cherry, J. Elsner, *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford, 2001; J. Akujärvi, *Researcher, Traveller, Narrator: Studies in Pausanias' Periegesis*, Stockholm, 2005; M. Pretzler, *Pausanias. Travel Writing in Ancient Greece*, London, 2007.

[26] J. Auberger, *Pausanias romancier? Le témoignage du livre IV*, în *DHA*, 18/1, 1992, p. 257-280.

[27] J. Elsner, I. Rutherford, *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, 2005.

[28] http://en.wikipedia.org/wiki/Pausanias_%28geographer%29.

[29] A trăit în secolul al VI-lea î.H., fiind autorul unei epopei intitulate *Heracleea* sau *Heracleida*.

[30] Paus., VIII, 22, 4.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

asemenea, un vechi sanctuar închinat zeiței Artemis Stymphelia, a cărei statuie de lemn este în parte aurită. *Pe bolta sanctuarului sunt înfățișate păsările Stymphelide* /erau o specie asemănătoare vulturilor şi uliilor, precizează el – n.n./[31], dar este greu de spus dacă ele sunt făcute din lemn sau din ghips. În acelaşi loc, îndărătul sanctuarului, se află statui de marmură albă reprezentând fete cu picioare de păsări."[32].

Prin urmare, avem convingerea că e nevoie de o apropiere mai strânsă a arheologilor interesați de preistoria şi protoistoria spațiului dunărean de sursele clasice, care să le ofere oportunități mai bogate şi argumente mult mai solide în descifrarea credințelor populațiilor pre- şi protoistorice, reducând doza prea mare de fantezie în interpretarea aspectelor religioase ale acestora. Desigur, suntem conştienți că un asemenea demers ridică o chestiune foarte serioasă de metodă: în ce măsură este posibilă identificarea unor elemente preistorice în fenomenele religioase antice. În istoriografia universală întrebarea s-a pus cu acelaşi interes[33], generând, printre altele, vestita polemică în jurul concepției duméziliene despre „rădăcinile" indo-europene ale religiilor şi mitologiilor popoarelor antice[34]. Constatăm cu satisfacție că optimismul caracterizează şi pe unii istorici români ai religiei preistorice[35], noi înşine delimitându-ne de categoria scepticilor, deşi

[31] Paus., VIII, 22, 4.

[32] Paus., VIII, 22, 5. De altfel, în Arcadia, Artemis poartă cel mai des epitetul *Pótnia therón* – „stăpână a fiarelor" – cf. Z. Petre, Al. Lițu, C. Pavel (coord.), *Dicționar de mitologie greco-romană. Zei, eroi, mituri*, Bucureşti, 2011, p. 72.

[33] Vezi P. Lévèque, *Formes et structures méditerranéennes dans la genèse de la religion grecque*, în *Praelectiones Patavinae*, 9, 1972, p. 145-180; Idem, *Les groupement divins: la sainte famille néolithique*, în *Les Grandes figures religieuses: fonctionnement, pratique et symbolique dans l'Antiquité. Besançon, 25-26 avril 1984*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 49-56 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, 329, Centre de Recherches d'Histoire ancienne, col. *Lire les polytheismes* 68); D. Ogden, *Drakōn: Dragon Myth and Serpenet Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford-New York, 2013, p. 15-21.

[34] Vezi, spre exemplu, lucrarea dumézilianã a lui R. D. Woodard, *Indo-European Sacred Space. Vedic and Roman Cult*, Urbana-Chicago, 2006 şi critica marcată de scepticism a lui M. V. García-Quintela din *BMCRev* 2007.02.36.

[35] Vezi D. Monah, *op. cit.*, 2010, p. 174-175, 178-179; Idem, *op. cit.*, 2012, p. 23, 24, 99, 163, 164, 197, 231, 241, 242-243 („După opinia noastră, cercetările viitoare asupra

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

împărtăşim întrutotul precauţia formulată de Nicolas Platon: „Nu trebuie să se tragă concluzii prin analogie, pornind de la perioade foarte înaintate pentru care avem elemente mai sigure”[36]. Totuşi, deşi, astăzi, comparatismul pare să fie o metodă „controversată”, chiar „uitată” de unii istorici ai religiilor[37], comparaţia *directă* între religiile pre- şi protoistorice şi politeismele antice şi interpretarea mediată de textele scrise orientale şi greco-latine[38] ni se par căile normale de urmat în încercarea de a creiona

vieţii spirituale neo-eneolitice vor trebui să ţină seama de posibile transmiteri, prin intermediul miturilor, a unor teme religioase (mitologice) din fondul neolitic populaţiilor care, mai târziu, au intrat sub lumina izvoarelor scrise. Forţa de perpetuare a unei teme religioase, a unui mit este direct proporţională cu importanţa şi răspândirea lui, cu prestigiul populaţiei care l-a vehiculat. Strălucitele civilizaţii calcolitice din Europa de sud-est au fost o bază ideală pentru transmiterea în timp a unor teme religioase şi mituri care au influenţat profund viaţa spirituală de mai târziu a acestei regiuni geografice. Neo-eneoliticul a fost prin excelenţă perioada de naştere a marilor mituri (mitopoetica) care au reflectat marile invenţii ale revoluţiei neolitice (producerea hranei, construcţia locuinţelor, domesticirea plantelor şi animalelor etc.). Neo-eneoliticul a fost epoca în care s-au cristalizat concepţiile cosmogonice şi împărţirea timpului a căpătat o valoare deosebită… Toate aceste descoperiri şi invenţii nu puteau dispare în neant… Suntem lipsiţi de denumirile zeităţilor şi de mitologia epocii bronzului care, probabil şi la noi, conservau importante urme ale substratului neolitic şi calcolitic”), p. 244-245. De asemenea, Al. Vulpe, *Structuri sociale şi credinţe religioase în epoca bronzului şi în prima epocă a fierului*, în *Istoria României*, I, 2010, p. 352-353, 360, 366, 372; N. Ursulescu, *op. cit.*, p. 211, 212; R. Alaiba, *Simboluri sacre ale culturilor pre- şi indo-europene. Cultul bourului (bovideelor). Simbolismul universal al mitologemului antic al Europei*, în *TD*, 21/1-2, 2000, p. 295-308; D. Boghian, *Unele consideraţii asupra vaselor cucuteniene antropomorfe şi antropomorfizate*, în *ArhMold*, 35, 2012, p. 116.

36 Nicolas Platon, *Civilizaţia egeeană*, 1, traducere de Z. Petre, A. Calangiu, Al. Niculescu, Bucureşti, 1988, p. 163.

37 Vezi Cl. Calame, B. Lincoln (éds.), *Comparer en histoire des religions antiques: controvers et propositions*, 1, Liège, Presses Universitaires de Liègem 2012 (*non vidi* – cf. D. Lyons, în *BMCRev* 2013.11.15).

38 De exemplu, pentru determinarea caracteristicilor religiei cucuteniene, Dan Monah pledează pentru folosirea datelor arheologice şi a informaţiilor „destul de sigure despre caracterul religiilor neolitice din Orientul Apropiat, Grecia şi Creta” – D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 243; vezi şi p. 244-245: „Elemente ale acestora / ale „miturilor Cucuteni-Tripolie” – n.n./… pot fi identificate prin intermediul mitologiei orientale şi greceşti. Cu prudenţă poate fi utilizată şi mitologia balcanică, inclusiv cea românească, care s-au dezvoltat pe un substrat asemănător”. Nu am constatat însă folosirea în demonstraţie a

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

credibil ideile religioase ale populațiilor preliterare din spațiul carpato-dunărean. Este un demers practicat cu succes în alte medii istoriografice[39]. Traseul nu e lipsit de obstacole: primele texte orientale accesibile (mileniul II î. H.) evocă tradiții religioase deja simplificate şi influențate de un univers social şi cultural diferit, caracterizat prin „metalurgie", „urbanism", „regalitate", „corp sacerdotal" – fapt subliniat de însuşi Mircea Eliade[40]; apoi, religia greacă e cunoscută dintr-un stadiu de raționalizare foarte avansat, care împiedică decelarea corectă a formelor primitive; oricum, însă, el ni se pare mult mai adecvat decât *analogiile* cu aspecte de natură etnografică[41], folclorică[42], „psihologică" şi „psihanalitică"[43]. Iată câteva propuneri în acest sens.

1) Religia neo-eneolitică – „religie duală"?

Pornind de la concepția eliadiană despre *coincidentia oppositorum*, Dan Monah a postulat ideea că religia neo-eneolitică ar fi fost o „religie duală, bazată pe cunoscutul principiu *coincidentia oppositorum*", mai ales cel feminin-masculin (cel din urmă decurgând din primul); *coincidentia oppositorum*, atestată şi de figurinele modelate din jumătăți inegale, ar fi fost o „dogmă importantă" a ideaticii religioase neo-eneolitice[44]. Opinia nu

niciunui izvor de istorie a religiilor anatoliene, orientale sau a celei greceşti, totul fiind preluat mai ales după omniprezentul Eliade.

[39] Vezi S. Ribichini, M. Rocchi, P. Xella (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio Internazionale (Roma, 20-22 maggio 1999)*, 1, Roma, 2001.

[40] M. Eliade, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, I, *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, traducere de C. Baltag, Bucureşti, 1981, p. 52-53, p. 52-53, 59.

[41] Aspect asupra căruia atrage atenția în mod îndreptățit D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 37-38, 228: „analogiile etnografice trebuiesc folosite cu extrem de multă prudență". În schimb, pentru Mircea Anghelinu, lipsa analogiilor etnografice în arheologia preistorică este o tară (*op. cit.*, p. 235, 304, 309).

[42] Ideea apare şi la M. Eliade, *op. cit.*, p. 30, 53; vezi R. Alaiba, *op. cit.*, *passim*; A. Poruciuc, *Prehistoric Roots of Romanian and Southeast European Traditions*, edited by J. Marler, M. Robbins Dexter, Sebastopol, 2010 (*non vidi*).

[43] D. Monah, *op. cit.*, 2012, *passim*; Idem, *op. cit.*, 2010, p. 169.

[44] Idem, *op. cit.*, 2012, p. 80-81, 168-169, 171, 234, 239-240, citatele fiind de la p. 168 şi 171. Vezi mai sus.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

numai că vehiculează un concept imprecis (ce înseamnă „religie duală” sau „dualitate a religiei”?; corect ar fi să se vorbească de „religie dualistă”[45]), dar pare şi ruptă de realitatea istorică, întrucât, deşi în multe religii sunt atestate divinităţi partenogenetice sau cupluri divine (uneori de acelaşi sex) caracterizate prin funcţii şi atribute opozabile, religiile respective nu sunt mai puţin *politeiste*. Prin urmare, dacă, aşa cum se străduiesc preistoricienii să ne convingă, anume că, încă din momentul „importului” ei din Orient, în special Asia Mică, religia neo-eneolitică era un sistem „complet şi complex, perfect structurat”[46], că forma „un anumit *continuum* spiritual” cu zonele de origine[47], convingerea noastră este că formula cea mai comodă de a o caracteriza este *religie politeistă*, cum, de altfel, o şi înfăţişează mulţi dintre specialiştii în preistorie[48]. Dacă acest „sistem religios închegat”[49] dispunea de un panteon[50] dominat – cum susţin aproape la unison specialiştii în domeniu – de o divinitatea feminină („Mama Universală”[51], „Marea Mamă”, „Marea Zeiţă”, „Marea Zeiţă Mamă a Pământului”) „venerată în cele mai diverse ipostaze”[52], atunci aceste „ipostaze” pot fi mai uşor definite prin comparaţie cu numeroasele Zeiţe-Mamă (Mari Mame, Mari Zeiţe-Mamă) atestate în religia şi mitologia regiunilor mesopotamiană şi microasiatică (Inanna/Ishtar, Allat, Anaitis, Mâ ş.a.)[53] – divinităţi care, până la sfârşitul păgânismului, şi-au păstrat competenţele

[45] El foloseşte formule precum „caracterul dualist al religiei Cucuteni-Tripolie” (*Ibidem*, p. 80) sau „dualismul religios cucutenian” (*Ibidem*, p. 141).

[46] *Ibidem*, p. 169.

[47] D. Boghian, *op. cit.*, p. 115.

[48] N. Ursulescu, *op. cit.*, p. 211.

[49] *Ibidem*, p. 198, 211.

[50] Formula „panteon de divinităţi” folosită în mai multe lucrări, inclusiv în publicaţii externe, de unul dintre cunoscuţii preistoricieni ieşeni e tautologică şi, deci, total eronată.

[51] D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 169-172. Recent, această idee a fost contestată, susţinându-se, pe baza statuetelor feminine în poziţie orantă, „existenţa unei «Religii a Tatălui Universal»” – V. Chirica, G. Bodi, V.-C. Chirica, *Teme iconografice,* [sic!] *reprezentate în creaţia artistică preistorică*, în *ArhMold*, 35, 2012, p. 52.

[52] N. Ursulescu, *op. cit.*; M. Gimbutas, *op. cit.*, 1997; D. Monah, *op. cit.*, 2012, *passim*, în special p. 233-238, 243-244; D. Boghian, *op. cit.*, *passim*.

[53] Vezi D. Boghian, *op. cit.*, p. 115.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

multiple (suverane, solare, lunare, telurice, acvatice, sacerdotale etc.), patronând domenii diverse (astrele, fenomenele atmosferice, înălțimile, apele, natura sălbatică şi domestică, fertilitatea, fecundația, reproducerea, dragostea, căsătoria, abundența, „Lumea de Dincolo" etc.), reprezentate în ipostaze variate (antropomorfă, hieratică, poate androgină), cu simboluri, accesorii şi însemne heraldice bogate (abstracte, vegetale, animale, „tehnice", antropomorfe ş.a.)[54]. Cât priveşte celelalte divinități, masculine sau feminine, credem că, actualmente, există anumite artefacte şi reprezentări (*e.g.*: cornul lunar, taurul, bucraniul, sânii, vulva etc.) care să îngăduie analogii cu zeitățile din religiile Orientului Mijlociu, anatoliene şi est-mediteraneene, unde se constată o realitate extrem de complexă – divinități masculine ce patronează domenii considerate de competența celor feminine, zeități feminine cu atribute bărbăteşti, obiecte şi însemne comune etc.[55]. În context, noi credem că trebuie revizuite şi chiar abandonate încercările de sistematizare a panteonului sau ideaticii religioase neo-eneolitice pe criterii generatoare de confuzii, care amestecă funcțiile, domeniul de acțiune al divinităților, *acta* ale zeităților (hierogamii, epifanii, gesturi ritualice etc.) şi simbolismul divin, cum ar fi aşa-zisul *cult al fertilității (şi al fecundității)*[56], „*cultul uranian* (constând în venerarea simbolurilor solare şi cereşti)"[57], „*cultul cuplului divin* (unirea

[54] Vezi *Ishtar* (http://en.wikipedia.org/wiki/Ishtar), *Inanna* (http://en.wikipedia.org/wiki/Inanna); G. Leick, *A dictionary of Ancient Near Eastern mythology*, London and New York, 2003, p. 86-93, 96-100 (http://elearning.zaou.ac.zm:8060/Myths%20&%20History/Asia%20&%20Middle%20East/A%20Dictionary%20of%20Ancient%20Near%20Eastern%20Mythology%20-%20Gwendolyn%20Leick%202003.pdf); I. Moga, *Culte solare şi lunare în Asia Mică în timpul Principatului (secolele I-III d. Hr.)*, Iaşi, 2011, p. 157-191.

[55] Apropieri de acest gen face Marija Gimbutas, dar mai ales cu divinitățile din spațiul grecesc şi european – *op. cit.*, p. 43-51.

[56] M. Eliade, *op. cit.*, p. 46, 47, 52; N. Ursulescu, *op. cit.*, p. 199. Pentru civilizația dacică, vezi, de exemplu, V. Vasiliev, I. Al. Aldea, H. Ciugudean, *Civilizația dacică timpurie în aria intracarpatică a României. Contribuții arheologice: Aşezarea fortificată de la Teleac*, Cluj-Napoca, 1991, p. 148-152, 154-155.

[57] E. Comşa, *Neoliticul pe teritoriul României. Considerații*, Bucureşti, 1987, p. 146-148; N. Ursulescu, *op. cit.*

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

forțelor chtoniene cu cele cerești într-o «căsătorie sacră» – hierogamia)”[58], „*cultul androginului* (ca expresie absolută a cuplului divin)”[59], „*cultul nașterii*”[60], *cultul phallusului* („*cultul phallic*”)[61], *cultul craniului (craniilor)*[62], „*cultul coloanei*” („*cultul pilastrului ceresc*”, „*cultul* Axis mundi”)[63], „*cultul stâlpului sacru*”[64], „*cultul taurului*”[65], „*cultul bourului (bovideelor)*”[66], „*cultul bucraniului*”[67], „*cultul cerbului*”[68], „*cultul lichidului sacru*” („sperma, sămânța divină, sămânța de la ***Zeii Taur, Berbec și***

---

[58] *Ibidem*; vezi și p. 200.

[59] *Ibidem*, p. 199.

[60] C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 358.

[61] D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 50, 239, cu trimiteri. Și dacii ar fi practicat un „cult phallic”, după cum postulează Silviu Sanie pe baza figurinelor descoperite la Dumbrava (jud. Iași) – S. Sanie, *op. cit.*, p. 56-57.

[62] M. Eliade, *op. cit.*, p. 46. Atestat de descoperirile din osuarul de la Alba Iulia-Lumea Nouă – C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 439-440.

[63] A. Kovács, *Definirea spațiului sacru: între monumental și ritualic*, în *MemAntiq*, 25-26/2008-2009, 2010, p. 86; D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 50, 235, cu trimiteri; C. Preoteasa, *op. cit.*, p. 80.

[64] M. Eliade, *op. cit.*, p. 51.

[65] *Ibidem*, p. 50; C. Preoteasa, *op. cit.*

[66] R. Alaiba, *op. cit.*

[67] Cf. descoperirile din sanctuarul de la Kormadin din faza Vinča C (C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 197); ar putea fi și totem (Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, p. 93).

[68] C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 264. Capul de cerb ar putea fi și un totem (*Ibidem*, p. 541).

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

Țap”)[69], *„cultul laptelui sacru*”[70], *„cultul râşniței*”[71] ş.a. sau divinizarea unor părți anatomice, precum phallus-ul sau vulva[72] etc.

Multe dintre aceste aşa-zise culte se bazează, după opinia noastră, pe o hermeneutică fantezistă a obiectelor şi reprezentărilor descoperite în diferite contexte neo-eneolitice sau, pur şi simplu, sunt speculații lipsite de orice suport cât-de-cât ştiințific. Este un truism să spunem că *obiectul unui cult religios este întotdeauna o divinitate*, iar nu o funcție sau o epifanie a divinității în sine, un atribut caracteristic, un spațiu sau un obiect care îi aparțineau şi care, prin urmare, aveau valoare sacră. Din acest punct de vedere, cercetarea românească ar trebui să fie mai sensibilă la sugestiile venite dinspre istoriografia altor regiuni. Iată câteva exemple: în civilizația minoică prepalațială (bronzul timpuriu cretan), figurinele care au caracterele fecundității accentuate atestă „existența simțului fecundității şi al forței capabile să asigure conservarea vieții”[73], mai degrabă decât un aşa-zis cult al fecundității şi fertilității. De asemenea, imaginile de pe ustensilele de ofrandă de tipul riton care-o înfățişează pe zeița-mamă ce-şi apasă sânii ca să țâşnească laptele, „acest izvor al vieții cu care se umpleau vasele de cult”[74], nu sunt văzute ca dovezi ale unui cult al laptelui sacru, ci al zeiței-mamă[75]. Pe de altă parte, aşa cum sugerează izvoarele scrise din epocile istorice, cele mai multe dintre obiectele şi reprezentările din amenajările pre- şi protoistorice considerate *loca sacra* sau din afara acestora trebuie

[69] Cum o atestă descoperirile de la Liubcova (nivelurile Vinča B şi C), fapt probat mai ales de statueta care înfățişează o „preoteasă” purtând o „îmbrăcăminte rituală”, ținând în mâna dreaptă un askos („vas ritual pentru lichid”), în stânga o „mască rituală” (analogii la Kachti, în civilizația cicladică) – *Ibidem*, p. 504-506, fig. IVa.35, subl. aut.

[70] *Ibidem*.

[71] Cum pare s-o ateste descoperirile de la Parța (Templul / Sanctuarul 2) – *Ibidem*, p. 336; Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *„Casa sacră” şi importanța ei pentru reconstituirea arhitecturii, amenajarea interiorului şi vieții spirituale*, în *MemAntiq*, 25-26/2008-2009, 2010, p. 109.

[72] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 85.

[73] Nicolas Platon, *op. cit.*, 1, p. 162.

[74] *Ibidem*, p. 223.

[75] Aceeaşi idee împărtăşeşte Dumitru Boghian cu privire la gestul ritual „oferirea sânilor” prezent în plastica şi pe vasele antropomorfe cucuteniene – cf. *op. cit.*, p. 115.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

considerate doar „simboluri", „embleme religioase"[76], fetişuri sacre (gr. *hierá*, lat. *pignora imperii*), cum erau, de exemplu, bucraniul din civilizaţia bronzului târziu cretan – „fără îndoială, partea exprimând întregul, exact ca în cazul ritonului în formă de cap de taur, şi semnifica, probabil, prezenţa marii puteri divine masculine care fecundează"[77], *membrum uirile* (*phallus*-ul) din *aedes Vestae*[78], *lituus Romuli* (bastonul augural al lui Romulus)[79], *hastae Martis* („lăncile lui Marte")[80], *lapis manalis* („piatra manilor")[81], *lapis* („piatra de cremene, silex") al lui *Iuppiter Lapis*[82] ş.a. în religia romană, manipulate doar de sacerdoţi. De asemenea, în concepţiile religioase antice, unele artefacte utilizate în ceremonii sacre puteau să devină „obiect de cult"[83], precum *labrys*-ul[84] sau sceptrul[85] în spaţiul grecesc, dar numai

[76] Nicolas Platon, *op. cit.*, 1, *passim.*

[77] *Ibidem*, 3, traducere de Z. Petre, A. Calangiu, Gh. Al. Niculescu, Bucureşti, 1988, p. 176: despre bucraniile din civilizaţia palatelor târzii cretane – bronzul târziu.

[78] Plin., *Nat*., XXVIII, 39; Aug., *Civ.*, VII, 21; A. Dubourdieu, *op. cit.*, p. 458-460.

[79] Cic., *Div.*, I, 17; II, 38; Verg., *Aen.*, VII, 187; Fest., p. 241 L[1]; Gell., V, 8, 1-2 şi 8-11; Macr., *Sat.*, VI, 8, 1 şi 4-6.

[80] Plut., *Rom.*, 29, 3; Gell., IV, 6, 2; Arn., *Adv. nat.*, VI, 11, 12.

[81] Fest., p. 255 M[1].

[82] Gell., I, 21, 4; Aug., *Civ.*, II, 29.

[83] Nicolas Platon, *op. cit.*, 1, p. 174.

[84] *Ibidem*, p. 171-174.

[85] De exemplu, aşa-zisul sceptru al lui Agamemnon descris de Pausanias „Mai mult decât toate divinităţile, cheronienii slăvesc sceptrul despre care Homer spune că l-a construit Hefaistos pentru Zeus, iar de la Zeus l-a luat Hermes şi i l-a dat lui Pelops iar Pelops l-a lăsat moştenire lui Atreu, Atreu lui Thyestes şi de la Tyestes l-a luat Agamemnon. Aşadar, ei slăvesc acest sceptru, numindu-l «lance». Că este ceva foarte sfânt, o arată nu mai puţin marea lui faimă printre oameni. Se spune că a fost găsit la hotarele cheroneenilor cu panopeii din Focida şi, o dată cu el, se spune că foceeneii au găsit şi aur; în locul aurului, cheroneenii au preferat să păstreze sceptrul. Sceptrul a fost adus apoi în Focida, după cum cred, de către Electra, fiica lui Agamemnon. Nu s-a ridicat un templu comun pentru acesta, dar în fiecare an preotul păstrează sceptrul în interiorul unei clădiri. Îi aduce jertfe în fiecare zi şi există o masă aproape încărcată cu bucăţi de carne şi cu dulciuri" (IX, 40, 6) (II, p. 257-258). Despre cultul sceptrului lui Agamemnon, vezi G. Salapata, *The Heroic Cult of Agamemnon*, în *Electra*, 1, 2011, 45-46, cu trimiteri (http://electra.lis.upatras.gr/article/view/29/35;http://electra.lis.upatras.gr/article/view/29/59). Despre sceptrul cu cap de bucraniu de la Parţa, considerat „un sceptru al unui preot sau preotese, legat de ritualuri ale fertilităţii şi fecundităţii practicate în sanctuare,

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

pentru că ele reprezentau „puterea divină în diferitele ei manifestări" (celestă, telurică sau subterană)[86]. În schimb, altele erau doar simple ustensile de cult – de exemplu, râşniţa, care, la Roma, era folosită la obţinerea de către vestale a uruielii numite *mola salsa* (*mola* – „făină" şi *salsa* – „sare") folosite în ritul *immolatio*[87] – sau ofrande votive[88], fără a face, deci, obiectul unui cult în sine; aceasta nu le priva însă de caracterul sacru, pentru că erau proprietatea divinităţii[89]. În ultimele decenii, au apărut semne care indică o schimbare de paradigmă şi în istoriografia românească, fie şi numai prin faptul că, pe drept cuvânt, unii cercetători nu mai interpretează obiectele şi simbolurile tauriforme drept dovezi ale aşa-zisului cult al taurului, ci ca substitute, epifanii, simboluri ale unei *divinităţi masculine* neo-eneolitice[90].

Admitem că universul divin neo-eneolitic trebuie să fi fost foarte bogat, că evoluţia socială, tehnologică, culturală, mentală de-a lungul mai multor milenii a determinat nu numai dilatarea continuă a panteonului, dar şi încercări din partea unor „depozitari ai sacrului" (oficianţi) de sistematizare a lui, de creare a unor ierarhii divine, de realizare a unor clase de zeităţi cu atribuţii apropiate ş.a. În acest context, credem că discuţia despre caracterul religiei preistorice s-ar putea rafina, dacă specialiştii s-ar interesa de noile tendinţe din cercetarea tipologiilor sistemelor religioase antice, precum contribuţiile semnate de Polymnia Athanassiadi, Michael

---

dar şi în numeroase complexe, în special în acele «blocuri»", vezi C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 363, fig. IIIb. 197.

[86] Nicolas Platon, *op. cit.*, 1, p. 174.

[87] Fest., p. 233 I[1].

[88] Iată câteva exemple oferite de Pausanias: carul lui Pelops din templul numit Anactoron din Phlius (II, 14, 2); în templul Herei de la Olimpia: o ladă din lemn de cedru gravată pe toate laturile în care ar fi fost ascuns de propria-i mamă Kypselos, „cel care mai târziu avea să ajungă tiran la Corinth" (V, 17, 2-19), un pat, discul lui Iphitos şi masa pe care sunt aşezate cununile învingătorilor la jocurile olimpice (V, 20, 1); cele mai de seamă ofrande din sanctuarul zeiţei Athena Alea de la Tegea erau pielea mistreţului din Calydon, fiarele de la picioare aduse de lacedemonieni când au venit să-i atace pe tegeeni atârnate, un pat închinat zeiţei Athena şi o pictură reprezentând-o pe aceasta (VIII, 47, 2); topoare la Delphi (X, 14, 1); trepied în templul lui Zeus din Olympia (V, 12, 3).

[89] Vezi P. Castillo Pascual, *Las propriedades de los dioses: los* loca sacra, în *Iberia*, 3, 2000, p. 83-87.

[90] D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 240-241, 244.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

Frede, Stephen Mitchell şi Peter van Nuffelen despre aşa-zisul „monoteism păgân”[91], sau cele ale lui H. S. Versnel despre monismul şi henoteismul vechilor greci[92]. Astfel, s-ar evita aprecieri – după noi – greu de admis, precum cea a Marijei Gimbutas: „Trebuie înțeles de la bun început că sistemul credințelor «vechi europene» era în acelaşi timp monoteist şi politeist (!)”[93].

2) „Cultul apelor”

Unii arheologi şi istorici ai civilizației geto-dacice, mai ales, pe baza aşa-numitelor „puțuri rituale” sau „fântâni rituale”, susțin existența unui „cult al apei”[94] sau a unui „cult al izvoarelor, al apei, al râurilor” pe care le-ar fi avut „toate popoarele indo-europene” şi, deci, „le vor fi avut şi dacii”[95]. Desigur că ideea de sacralitate a surselor acvatice a fost cunoscută de multe populații indo-europene[96], dar de aici *nu rezultă că sacralitatea era considerată o proprietate în sine a apei*, ci că aceasta din urmă *dobândea* un caracter sacru, pentru că *era consacrată, atribuită unei divinități*, fie prin *alegerea* făcută de zeitatea însăşi, fie printr-un *ritual de consacrare*; astfel, un izvor, un râu, un lac, o fântână nu sunt sacre prin ele însele, ci suferă un

[91] P. Athanassiadi, M. Frede, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999; S. Mitchell, P. van Nuffelen, *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven, 2009; S. Mitchell, P. van Nuffelen (eds.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, 2010.

[92] H. S. Versnel, *Coping With the gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Brill, Leiden-Boston, 2011.

[93] M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 42.

[94] I. H. Crişan, *Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice*, Bucureşti, 1986, p. 425-426; Idem, *Civilizația geto-dacilor*, II, Bucureşti, 1993, p. 113; V. Sîrbu, *Cultul izvoarelor, fântânilor şi apelor la daci şi daco-romani reflectat în unele descoperiri arheologice*, în *Symposia Thracologica*, 8, 1990, p. 209-211; S. Sanie, *op. cit.*, p. 27, nota 35; I. Glodariu, *Civilizația geto-dacă „clasică” (prima jumătate a secolului al II-lea a.Chr. până la începutul secolului al II-lea p.Chr.)*, în *Istoria României*, I, 2010, p. 835: „/Geto-dacii – n.n./ Adorau sigur sursele de apă, anumite izvoare şi fântâni”; D. Oltean, *Religia dacilor*, Bucureşti, 2008, p. 339.

[95] S. Sanie, *op. cit.*, p. 34.

[96] De exemplu, la celți – J.-L. Brunaux, *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris, 1986; M. Green, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, London and New York, 2004, p. 155-164.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

transfer de sacralitate, *devenind loca sacra*. Chiar şi atunci când, de exemplu, Seneca ne semnalează prezența unei anumite divinități „acvatice” într-o sursă de apă, scriind că „noi venerăm izvoarele marilor fluvii; sunt înălțate altare (*aras*) acolo unde iese pe neaşteptate un fir viguros de apă; cinstim izvoarele de apă caldă, iar culoarea opacă ori adâncimea nemăsurată au făcut ca unele lacuri să devină sacre (*sacrauit*)”, aspectul deosebit al surselor, precum cel al pădurilor sau grotelor, denotă faptul că poartă amprenta supranaturalului, că sunt proprietatea unei forțe divine: „Dacă te vei afla în fața unei dumbrăvi (*lucus*) cu arbori bătrâni, de o înălțime neobişnuită, unde ramurile dese ce se acoperă unele pe altele te împiedică să vezi cerul, atunci grandoarea acelei păduri, singurătatea locului şi sentimentul surprinzător ce se naşte din umbra deasă şi neîntreruptă într-un loc deschis te va convinge că acolo *este* /subl. n./ un zeu (*numinis faciet*). Dacă o grotă, făcută nu de mână de om, ci adâncită până în străfunduri de elemente ale naturii, ține deasupra-i pe stânci scobite un munte, atunci un sentiment de spaimă religioasă (*religionis suspicione*) îți va lovi spiritul (*animum*)”[97]. Prin urmare, revenind la istoriografia românească, ni se pare impropriu să se vorbească de un „cult al izvoarelor (al apei, al râurilor, al lacurilor, al fântânilor)”, mai adecvat fiind să se susțină ideea de divinitate a izvorului (apei, râului, lacului, fântânei) ori de cult al divinității care patrona (sălăş-uia, avea în proprietate etc.) sau căreia îi era închinat(ă) un izvor, o apă, un râu, un lac, o fântână[98]. *Periegesis* a lui Pausanias, scriere foarte importantă, printre altele, pentru descrierea monumentelor sacre ale spațiului elenic,

[97] Sen., *Ep.* IV, 41, 3.

[98] I. Glodariu admite existența unor „zeități protectoare” ale apelor tămăduitoare (I. Glodariu, *op. cit.*). În legătură cu semnificația numelui capitalei regatului dac – *Sarmizegetusa* – Dan Oltean, ale cărui opinii despre religia dacilor trebuie privite cu cea mai mare rezervă, formulează următoarea explicație, de care nu suntem deloc convinşi: „Sarmi-Ze-Getusa înseamnă Apa-Divină-a-Geției” (D. Oltean, *Burebista şi Sarmizegetusa*, Bucureşti, 2007, p. 222; vezi şi Idem, *op. cit.*, 2008, p. 409-410: „Apa (izvorul) divină a Geției”); împărtăşim, însă, explicația dată expresiilor „apă sacră”, „izvoare consacrate”, „râu sacru”, „râu sfânt” (Idem, *op. cit.*, 2008, p. 222, 223; Idem, *op. cit.*, 2007, p. 416): „apa Sarmizegetusei devenea sacră doar prin faptul că izvora dintr-un loc consacrat. Apa Sarmizegetusei era sacră datorită Muntelui Sfânt şi datorită prezenței acolo a panteonului dacic” (Idem, *op. cit.*, 2007, p. 222; vezi şi Idem, *op. cit.*, 2008, p. 416: „râu sacru, patronat de zeii de la Sarmizegetusa”).

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

pentru evocarea mitologiilor şi riturilor legate de aceste locuri, pentru cunoaşterea religiei greceşti arhaice[99], oferă numeroase exemple în sprijinul opiniei noastre – izvoare[100], râuri[101], lacuri[102], fântâni[103]. Cum etimologia propusă de Vasile Pârvan toponimului *Deusara* – „apa zeilor, fântâna zeilor" este discutabilă[104], atunci dovada că şi în spaţiul geto-dacic lucrurile vor fi stat la fel vine, indirect, din informaţiile despre sacralizarea de către daci a unui alt element natural – muntele: Strabon amintea „muntele sfânt"

[99] V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, Centre international d'Étude de la religion Grecque Ancienne, 2008 (*Kernos Suppléments* 20).

[100] „La Oropos, în apropierea templului, se află un izvor, numit *al lui Amfiaraos*, căruia nu se aduc sacrificii şi a cărui apă nu obişnuiesc să o folosească nici pentru purificări, nici pentru spălatul mâinilor" (I, 34, 3, subl. n.); la Pharai, în Achaia, exista un izvor „ce poartă numele de *apa lui Hermes*. Din acest izvor ei nu scot peştii, fiindcă-i socot *închinaţi zeului*" (VII, 22, 2, subl. n.); mai sus de templul lui Apollo Ismenios de la Teba, „se poate vedea *izvorul închinat lui Ares*" (IX, 10, 5, subl. n.).

[101] Râul Neda din Arcadia, care curge foarte aproape de oraşul Phigalia din Arcadia (VIII, 41, 3), şi-a luat numele de la *nimfa Neda*, una dintre cele trei nimfe care l-au crescut pe Zeus (VIII, 38, 3); „copiii phigalienilor se duc în acest loc să-şi tundă pletele în cinstea lui" (VIII, 41, 3); tot astfel, Leukippos, deznădăjduit că Daphne nu-i împărtăşea dragostea, „şi-a lăsat să-i crească mari pletele, consacrându-le râului *Alpheios*" (VIII, 20, 1).

[102] *Lacul lui Ino* din apropiere de Epidauros Limera (III, 23, 5); „Argeienii aruncau altădată în Dine [un lac cu apă dulce din Argolida], *în cinstea lui Poseidon*, caii legaţi cu căpăstru" (VIII, 7, 2).

[103] La Patrai, în Achaia, în continuarea păduricii din apropierea ţărmului, se găsea un templu al Demetrei (VII, 21, 4); în faţa lui, se afla o fântână despărţită de edificiu printr-un zid; „la această fântână există un oracol care nu dă greş, dar nu pentru toate lucrurile, ci numai pentru bolnavi. Ei leagă o oglindă cu o sfoară şi-i dau drumul în fântână, veghind ca oglinda să nu se afunde mai adânc de punctul în care marginea circulară a oglinzii vine în contact cu suprafaţa apei; *apoi se roagă divinităţii*, ard miresme şi se uită în oglinda care arată bolnavul viu ori mort. În aceasta constă puterea mantică a fântânii" (VII, 21, 5, subl. n.); fântâna din stadionul din Megalopolis era considerată închinată lui Dionysos (VIII, 32, 2); fântâna *nimfei Agna*, una dintre cele trei nimfe care l-au crescut pe Zeus (VIII, 38, 3).

[104] *IDR*, I, p. 187; acceptată de D. Olteanu, *op. cit.*, 2007, p. 222; Idem, *op. cit.*, 2008, p. 409. La I. Glodariu, *op. cit.*, apare: „Deusara-Izvorul Zânei". Pentru spaţiul celtic, vezi *Isara* – „râul sacru" (J.-L. Brunaux, *op. cit.*, p. 13).

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

Kōgaionon[105] iar Lactantius scria că Romula, mama împăratului Galerius, originară de la nord de Dunăre, era „adoratoare *a zeilor* munților" (*deorum montium cultrix*)[106].

3) „Arborele vieții"

Adeseori, în lucrările de arheologie, sub influența, foarte probabilă, a studiilor de etnografie şi etnologie, se vorbeşte despre *arborele* (*pomul, copacul*) *vieții* atunci când obiectele pre- şi protoistorice au ca decor un copac sau doar o parte a acestuia (ramura)[107]; de asemenea, decorațiile vegetale, fie şi stilizate, sunt asociate cu reprezentarea aşa-numitului *arbore celest* (*ceresc*)[108]. Expresia *arborele vieții* apare şi în lucrări istorico-arheologice dedicate altor populații pre- şi protoistorice[109]. În mitologia orientală, ideea unui arbore al vieții este binecunoscută[110] şi, dacă acceptăm – aşa cum afirmă specialiştii – că migrația spre zona dunăreană a populațiile

[105] Str., VII, 3, 5. În legătură cu acest toponim, pe baza unor inscripții tomitane de epocă romană, s-a încercat echivalarea particulei tr. ΚΑΓΑ cu lat. *sacrum* şi, astfel, toponimul Κωγαίονον a fost corectat în Καγαίονον, care ar însemna *consecratum* („munte sacru/sfânt") (cf. S. Olteanu, *ΚΑΓΑ şi ΚΩΓΑΙΟΝΟΝ. Datele problemei*, în *TD*, 10, 1989, p. 215-218; D. Sluşanschi, *ΚΑΓΑ şi ΚΩΓΑΙΟΝΟΝ. Analiza filologică şi lingvistică*, în *TD*, 10, 1989, p. 219-224; A. Vulpe, *op. cit.*, p. 449). Această etimologie a fost însă respinsă ca neverosimilă (C. C. Petolescu, *Cronica epigrafică a României (IX, 1989)*, în *SCIVA*, 42/1-2, 1991, nr. 526, p. 92; Idem, *Dacia. Un mileniu de istorie*, Bucureşti, 2010, p. 64-65; D. Dana, în *Izvoare privitoare la Zalmoxis şi alte pasaje referitoare la religiile tracilor, geților şi dacilor*, selecția textelor, introducere, text critic, traducere, note şi indici de Dan Dana, Iaşi, 2011, p. 121, nota 4). Recent, s-a avansat ideea că ar fi putut exista mai mulți „munți consacrați" în Dacia preromană (A. Vulpe, *op. cit.*).

[106] Lact., *Mort.*, 11, 1, subl. n.

[107] *E.g.*: R. Paliga, *Le motif du passage. La sémiotique de l'impact culturel pré-indoeuropéen et indoeuropéen*, în *DHA*, 20/2, 1994, p. 11-19 ; M. Gimbutas, *op. cit.*, 1997, p. 51. Acest semn – „pomul vieții" –, atestat încă pe tăblițele de la Tărtăria, este identic „binecunoscutului «brăduț», care a supraviețuit până la olarii daci şi la cei români de azi" – A. Poruciuc, recenzie la Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, M. Merlini, *Tărtăria and the sacred tablets*, Cluj Napoca, 2011, în *ArhMold*, 35, 2012, p. 346.

[108] Dan Monah, *op. cit.*, 2012, p. 235, 238, 243.

[109] M. Gree, *op. cit.*, p. 25, 33, 104, 155, 184, 203; D. W. Harding, *The Archaeology of Celtic Art*, London and New York, 2007, p. 268.

[110] Vezi *Dicționar Biblic*, Oradea, 1995 (*infra*, *DB*), s.v. *Eden, Grădina*, p. 365-366.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

neolitice a însemnat şi un transfer al celei mai mari părţi a zestrei religioase a regiunilor de origine, nu avem motive să ne îndoim de posibilitatea existenţei în neolitic şi eneolitic a credinţei într-un pom al vieţii. Dar această viziune ni se pare limitativă faţă de semantica extrem de bogată pe care *arborele sacru* îl avea în civilizaţiile orientale, microasiatice şi est-mediteraneene, evidenţiate, printre alţii, chiar de Mircea Eliade – parte a unui complex de cult, „sălaş al divinităţii", epifanie divină, sursă a vieţii, cunoaşterii şi înţelepciunii, centru al lumii, izvor al regenerării ş.a.[111]. Pe de altă parte, este întrutotul plauzibil să acceptăm că, sub impactul noilor realităţi geo-botanice şi climaterice (zonă temperată şi cu păduri)[112] şi al evoluţiei vieţii spirituale, complexa ideatică religioasă dezvoltată în jurul arborelui a suferit schimbări semnificative. Una dintre acestea ar putea fi transferul de sacralitate asupra elementului forestier ca întreg, respectiv pădurile, care au fost printre cele mai arhaice *loca sacra* ale multor populaţii pre- şi protoistorice (inzi, greci, italici, celţi, germanici etc.), fapt probat atât literar, arheologic, epigrafic, cât şi de lexicul religios (gr. *álsos* – „dumbravă consacrată"; lat. *lucus*[113] – „dumbravă sacră/ luminiş sacru", *nemus* – „crâng sacru"; celt. *nemeton* – „sanctuar" [> zeiţa *Nemetona*], *druid*[114])[115]. Prin

[111] M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Bucureşti, 1992, p. 251-303.

[112] Pomul vieţii e în strânsă legătură cu o grădină – de fapt, o câmpie (stepă) – aflată între râuri, având în interiorul ei anumite specii de plante şi ierburi – cf. *DB*, s.v. *Eden, Grădina*, p. 365.

[113] *lucus* < v. lat. *loukos* < i.-e. **loukos* < **leuk-* - „a luci, a fi luminos, lumină", deci „spaţiu luminat, liber, luminiş"; cf. hitt. *lak* – „a aprinde", hitt. *lalukesh* – „a străluci", *lalukima* – „lumină", *lukk* – „a (se) lumina, a deveni luminos" – cf. G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, 1975, p. 42-55.

[114] Derivat de unii savanţi, după autorii antici (Plin., *NH*, XII, 249-251), de la gr. *drys*, *dryos* – „stejar" (Senatul celor trei triburi de galati din Asia Mică (trocmii, tolistobogii şi tectosagii) se întrunea, aşa cum ne informează Strabon, în *Drynemeton* (*Drynemetos*) – „Stejărişul sau templul stejarului" (gorunului), unde se judecau procesele de crimă – Str., XII, 2, 5.). În schimb, alţii consideră că, mult mai probabil, provine din **dreu-* - „arbore, copac" şi **uedi-* - „a şti, a vedea", „cu sensul de «cunoscător al arborelui lumii»" – M. Vinereanu, *Dicţionarul etimologic al limbii române pe baza cercetărilor de indo-europenistică*, Bucureşti, 2008, *s.v. druid* (p. 331); vezi şi J.-L. Brunaux, *op. cit.*, p. 63-66; Idem, *Druizii. Filosofi printre barbari*, traducere din franceză de S. Dănăilă, Chişinău, 2007, p. 121-129.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

urmare, credem că, în loc de *arbore al vieții*, ar trebui să se folosească sintagma mult mai cuprinzătoare de *arbore sacru*[116].

Observația făcută mai sus despre așa-zisul „cult al apelor" este valabilă și pentru așa-zisul „cult al arborilor", despre care, în spațiul geto-dacic, scrie, de exemplu, Dan Oltean[117]. Într-adevăr, istoriografia romantică germană, dar și unii istorici contemporani susțin existența la popoarele pre- și protoistorice a unui *cult al arborilor sacri* – cu alte cuvinte, recunosc o sacralitate a elementului forestier în sine, desemnează arborele ca existență divină proprie[118], dar studierea atentă a izvoarelor a demonstrat că un asemenea cult naturist n-a existat, pentru că un arbore nu este sacru prin el însuși, ci în măsura în care – în termenii lui Mircea Eliade – reprezintă o formă sau alta de epifanie a unei divinități, manifestă o realitate extraumană: „Nu se poate vorbi deci de un «cult al arborelui» propriu-zis. Niciodată un arbore n-a fost adorat *doar* pentru el însuși, ci întotdeauna

---

[115] Din bibliografia impresionantă vezi G. Dumézil, *op. cit.*; F. Maier, *Das kultbäumchen von Manching. Ein Zeugnis hellenistischer und keltischer Goldschmiedekunst aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.*, în *Germania*, 68, 1990, p. 129-165; Idem, *Le petit arbre cultuel de Manching*, în J.-L. Brunaux (éd.), *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen. Acte du colloque de Saint-Riquier (1990)*, Paris, 1991, p. 241-249; *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (V^e section), Naples, 23-25 Novembre 1989*, préface de O. de Cazanove, J. Scheid, Naples, 1993; D. E. Birge, *Trees in the Landscape of Pausanias'* Periegesis, în S. E. Alcock, R. Osborne (eds.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford-New York, 1994 [2001], p. 231-246; C. Otto, *Lat.* lūcus, nemus - *«bois sacré» et les deux formes de sacralité chez les Latins*, în *Latomus*, 59/1, 2000, p. 3-7; A. Dubourdieu, J. Scheid, *Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'italie romaine*, în A. Vauchez (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 2000, p. 59-80; M. Green, *op. cit.*, p. 151-155; I. Glodariu, *op. cit.*, p. 769: admite existența unor „poieni sacre" la daci.

[116] Unii specialiști în civilizația neolitică folosesc deja acest concept – M. Merlini, *The sacred bough-tree and the transit from two seasmal periods*, în Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, M. Merlini, *Tărtăria and the sacred tablets*, Cluj-Napoca, 2011, p. 281-284.

[117] D. Oltean, *op. cit.*, 2008, p. 452.

[118] M. Person Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München, 1967, p. 210-211; J. Scheid, Lucus, nemus. *Qu'est-ce qu'un bois sacré?*, în *Les bois sacrés...*, p. 14-17.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

pentru ceea ce, prin el, se «revela», pentru ceea ce implica şi semnifica el"[119]. Informaţii ale autorilor antici, care vorbesc despre păduri consacrate şi arbori consacraţi unor zeităţi[120], şi analize pertinente contemporane conduc, indubitabil, spre această concluzie[121]. O posibilă dovadă a

[119] M. Eliade, *op. cit.*, 1992, p. 254.

[120] De exemplu, Plin., *NH*, XII, 3: „Pădurile au fost templele divinităţilor (*numinum templa*) şi, conform unui străvechi obicei, chiar şi acum oamenii simpli de la ţară îi închină zeului cel mai frumos arbore (*deo praecellentem arborem dicant*). Nici noi nu adorăm statuile care strălucesc de aur şi de fildeş mai degrabă decât crângurile sfinte (*lucos*) cu liniştea lor. Unele specii de arbori se bucură de protecţia veşnică pentru că sunt închinate anumitor divinităţi (*numinibus ... dicata*): stejarul *aesculus* lui Iupiter (*Iovi aesculus*), dafinul lui Apolo (*Apollini laurus*), măslinul – Minervei (*Minervae olea*), mirtul lui Venus (*Veneri myrtus*), plopul lui Hercule (*Herculi populus*). Ba chiar credem că pădurile (*siluis*) sunt locuite de silvani, fauni şi de diverse tipuri de zeităţi (*numina*), atribuindu-le acestora nişte divinităţi specifice, parcă provenite din cer"; XII, 249-251: sacralitatea pe care druizii o atribuie vâscului şi arborelui în care acesta creşte, în special gorunului, fapt pentru care cele mai preţuite pentru desfăşurarea ritualurilor religioase sunt dumbrăvile (*luci*) de gorun; „orice ar apărea pe arbori ei /druizii – n.n./ consideră că este trimis de cer şi că este un semn dat de *arborele ales de zeul însuşi*" (subl. n.); Paus., II, 2, 6: porunca pe care Pythia ar fi dat-o corinthienilor de a căuta copacul din care Pentheus a spionat bacchantele, fapt care i-a adus sfâşierea, şi de a-i da „onorurile cuvenite unei divinităţi"; Paus., III, 22, 9: locuitorii din Boiai, în Laconica, aduc cinstire mirtului, pentru că într-un tufiş de mirt s-a împlinit oracolul conform căruia zeiţa Artemis le va arăta locul unde vor întemeia aşezarea; Paus., VIII, 23, 39; stejarul închinat lui Pan din apropierea sanctuarului divinităţii de pe drumul ce ducea de la Tegeea spre Thyrea şi satele Thyreatidei (Paus., VIII, 54, 3); copacul numit *andrachnon* din templul lui Hermes *promachos* de la Tanagra (Boetia), sub care – se spune – ar fi fost crescut Hermes (Paus., IX, 22, 2) etc.

[121] Vezi J. Scheid, *op. cit.*, p. 17-20; Ch. Jacob, *Peysage et bois sacré: ἄλσος dans la* Périégèse de la Grèce *de Pausanias*, în *Les bois sacrés...*, p. 31-44, cu observaţia de la p. 44: „Rien ne permet de conclure à un culte de l' ἄλσος pour lui-même ou à un culte de l'arbre dans le cadre de l'ἄλσος"; J.-L. Brunaux, *Les bois sacrés des Celtes et des Germains*, în *Ibidem*, p. 57-65, cu observaţia de la p. 60-61: pornind de la informaţia lui Maxim de Tyr, VIII, 8, conform căreia „celţii adoră pe Zeus şi imaginea celtică a acestui Zeus este un stejar mare", scria că „à croire que le dieu celtique résidait dans un arbre, même remarquable, c'était d'une certaine manière faire du frazérisme avant la lettre. Le chêne n'est qu'un signe religieux de la divinité, l'instrument de communication qui vient d'être décrit..."; G. Capdeville, *L'épiphanie du dieu dans l'arbre et le culte de l'arbre sacré en Crète et à Chypre*, în A. Motte, C.-M. Ternes (eds.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome*

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

existenței unei credințe similare în spațiul dacic ar putea fi toponimul *Drobeta*, asociat de unii lingvişti cu *druete* – „bucată de lemn”, cu aceeaşi etimologie ca a cuvântului *druid*[122].

4) Construcțiile de cult; terminologia

Recent, s-a formulat opinia îndreptățită că „pentru abordarea unei teme precum spațiile sacre, acestea trebuie în primul rând definite, cu scopul de a clarifica noțiunile elementare de lucru”[123]. Să sperăm că îndemnul va fi urmat, întrucât oricine studiază lucrările româneşti de preistorie şi protoistorie nu poate să nu observe absența unei terminologii riguroase privitoare la *loca sacra* pre- şi protoistorice (de aici, unele aprecieri discutabile privitoare la caracterul acestora[124]), pe de o parte, şi, cu rare excepții, inconsecvențele în desemnarea uneia sau alteia dintre aşa-numitele construcții (edificii, lăcaşuri, complexe) de cult când *sanctuare*, când *temple* (uneori considerate sinonime)[125], fapt datorat, în bună măsură, fie utilizării

---

antiques. Actes du Colloque tenu à Luxembourg du 24 au 26 octobre 1999, Brepols, 2003, p. 23-52.

[122] Vezi *supra* şi M. Vinereanu, *op. cit.*, *s.v. druete* (p. 331).

[123] A. Kovács, *op. cit.*, p. 87.

[124] Vezi, de exemplu, Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 64, subl. aut.: „***Sanctuarul*** sau ***altarul***... poate fi, totodată, şi un loc sacru, inviolabil (!)”; S. Sanie, *op. cit.*, p. 104: „Spațiul sacru considerat a fi rezervat uneia sau mai multor divinități era marcat şi avea probabil regimul unei incinte inviolabile, cu o destinație apropiată de cea a sanctuarului – loc de sacrificiu şi rugă”. Sanctuarul, altarul, incinta sacră erau, *ab initio*, *sacrosancti* – inviolabili, întrucât erau „proprietatea zeilor” (vezi P. Castillo Pascual, *op. cit.*, p. 83-110). S. Sanie, *op. cit.*, p. 105: „Altarele, la început pietre /nu erau doar pietre, ci şi brazde de pământ – n.n./ pe care se oficiau sacrificiile, au tins a se confunda treptat cu zeul, au devenit pietre sacre”. D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 48: „după logica omului modern, ar trebui /ca sanctuarele – n.n./ să aibă ca inventar doar obiecte consacrate”, dar în sanctuarele neolitice şi calcolitice erau şi „obiecte profane”; dimpotrivă, ideea că un loc sacru trebuie să aibă *numai* obiecte sacre, care sunt proprietatea divinității, cele private, *profane* (din afara *fanum*-ului, adică a templului), chiar consacrate, nefiind considerate sacre, *este a omului arhaic*, aşa cum o arată în mod explicit sursele juridice romane – cf. P. Castillo Pascual, *op. cit.*, p. 84-85.

[125] Dintre lucrările de preistorie vezi *infra*; aici, doar D. Monah, *op. cit.*, 2010, p. 166, 168 (construcțiile de cult neolitice sunt „denumite convențional sanctuare”), 172, 177-179; Idem, *op. cit.*, 2012, p. 48-68; A. Vulpe, *op. cit.*, p. 367 („locuri de cult, constând

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

unor criterii neunitare pentru definire (situație valabilă mai ales în lucrările de preistorie) (amplasament; caracterul divinităților; dimensiunile şi structura „monumentului"; inventar; destinație), fie absenței oricărui criteriu „obiectiv" (aspect întâlnit mai ales în contribuțiile de arheologie şi istorie dacică, unde, în afară de formă, care nu e un criteriu riguros, incontestabil, nu există nici un argument irefutabil care să justifice calificarea unei clădiri drept templu sau sanctuar).

Dan Monah, cercetător avizat al religiei neo-eneolitice, recunoaşte că „termenii de sanctuar sau templu folosiți pentru descoperirile preistorice sunt discutabili", considerând că ei sunt „îndreptățiți" doar pentru acele construcții care au „piese fixe de cult"[126]; nu ezită, însă, să definească destul de clar noțiunea de *sanctuar*: „o construcție, o parte dintr-o construcție sau un loc dintr-o aşezare folosite preponderent pentru practici rituale sau pentru depozitarea unor ansambluri de obiecte sacre"[127].

Gheorghe Lazarovici şi Cornelia-Magda Lazarovici, reputați arheologi ai neoliticului şi eneoliticului, au urmat-o pe Marija Gimbutas, care definea *templul* ca acea construcție ce are drept componente principale „altarul, cuptorul pentru pâine, pietrele de măcinat şi vasele-*pithoi*", uneori şi „războaiele de țesut verticale", destul de „frecvente"[128]. Cercetătorii

din sanctuare (temple sau în aer liber)"), 448, 453-454. Dintre lucrările străine, vezi M. Gimbutas, *op. cit.*, p. 51-59. Din istoriografia dacică vezi, de exemplu, I. Glodariu, *Arhitectura dacilor civilă şi militară (sec. II î. e. n. – I e. n.)*, Cluj-Napoca, 1983, *passim*; Idem, *op. cit.*, 2010, p. 769-776; I. H. Crişan, *op. cit.*, 1986, p. 170-215; Idem, *op. cit.*, 1993 p. 78-110; I. Glodariu, E. Iaroslavschi, A. Rusu, *Cetăți şi aşezări dacice în Munții Orăştiei*, Bucureşti, 1988, p. 105-125, 144-146, 216-222; H. Daicoviciu, Şt. Ferenczi, I. Glodariu, *Cetăți şi aşezări dacice în sud-vestul Transilvaniei*, I, Bucureşti, 1989, *passim*; S. Sanie, *op. cit.*, *passim*; G. Gheorghiu, *Dacii pe cursul mijlociu al Mureşului (sfârşitul sec. II a. Ch. – începutul sec. II p. Ch.)*, Cluj-Napoca, 2005; p. 200-208, 229-230; I. Glodariu, V. Moga, *Cetatea dacică de la Căpâlna*, Alba Iulia, 2006, p. 60-64, 247; D. Oltean, *op. cit.*, 2007, *passim*; Idem, *op. cit.*, 2008, *passim*, în special p. 87-90, 186-310; G. Florea, Dava et oppidum. *Débuts de la genèse urbaine en Europe au deuxième âge du Fer*, Cluj-Napoca, 2011, p. 117-122, 141-147; S. Sanie, T.-E. Marin (eds.), *Geto-dacii dintre Carpați şi Nistru (secolele II a. Chr. – II p. Chr.)*, I, Iaşi, 2011, p. 67-70, 328-329, 387-389.

126 D. Monah, *op. cit.*, 2012, p. 57.

127 Idem, *op. cit.*, 2010, p. 177.

128 M. Gimbutas, *op. cit.*, 1989, p. 113, subl. n.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

români consideră că *templul* este „lăcaşul de cult monumental[129], destinat practicării unor ritualuri religioase, cu mai multe altare sau sanctuare”[130]. După ei, *templul* sau *sanctuarul comunitar* „conține mai multe elemente arhitectonice şi constructive”[131], anume: „intrarea”[132]; încăperile[133]; altarul monumental[134]; altarele[135]; „vatra pentru ardere şi oferire”[136]; „cuptorul”, care servea „la arderea rituală a anumitor produse”[137]; „stela”[138]; „coloana”[139], aproape nelipsită în sanctuare[140]; „stâlpii din jurul

[129] Recunosc însă că „în Precucuteni şi Cucuteni există sanctuare, locuri de cult fără arhitectură monumentală, doar cu un inventar de cult mobil” – cf. C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 541; vezi şi p. 561-562: L 36 de la Poduri-*Dealul Ghindaru*, jud. Bacău; L 1 de la Isaiia, jud. Iaşi – ambele din cultura Precucuteni.

[130] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 63-64; vezi şi p. 73 şi 92; C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 313.

[131] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 76; de asemenea, C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 537.

[132] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 77; pot fi şi două, dacă sanctuarul avea două încăperi.

[133] De exemplu, sanctuarul 2 din nivelul 7c de la Parța (C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 320-321) avea două încăperi (*Ibidem*, p. 313-337): în cea dinspre răsărit se afla statuia monumentală (*Ibidem*, p. 314-319). Două încăperi avea şi sanctuarul de la Căscioarele-*Ostrovel* din cultura Boian-Spanțov, cea situată la vest având două coloane de lut şi o masă-altar („sala de ceremonii”) (*Ibidem*, p. 534, 537). Tot două avea şi sanctuarul /L5/ de la Isaiia din c. Precucuteni (*Ibidem*, p. 564).

[134] Ca la Sabatinovka II, Târgu Frumos-*Baza Pătule* – L 11 sau Isaiia – L 5, poate şi L 6 şi 7 (*Ibidem*, p. 562-565).

[135] Trei în Sanctuarul 1 de la Parța (*Ibidem*, p. 304-305). În Sanctuarul 2 de la Parța, altarul D din camera de răsărit a fost divizat printr-un perete despărțitor, formându-se două altare – D şi E (*Ibidem*, p. 313, 324-325, fig. IIIb. 149-150). De asemenea, tot aici, una dintre mesele-altar din încăperea de apus a fost divizată, formându-se mesele-altar B şi C (*Ibidem*, p. 329, 331-333).

[136] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 77, 80.

[137] *Ibidem*. Fapt demonstrat de altăraşele sau machetele de altare descoperite în cultura Vinča care ar înfățişa preoteasa care „stă pe tron sau pe altar şi supraveghează arderea” (*Ibidem*; C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 305, 306, fig. IIIb.124). Letiția Scarlat vorbeşte chiar de un „cult al vetrei/cuptorului la comunitățile Precucuteni şi Cucuteni” (L. Scarlat, *op. cit.*, p. 160).

[138] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 81-82.

[139] *Ibidem*, p. 82-83.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

coloanei”[141]; „statui şi piese monumentale”[142]; obiecte (de exemplu: bănci sau laviţe[143]; „medalionul”[144]; bucranii[145]; capul de cerb[146]; „vasul, trusa de şaman”[147]; în unele sanctuare au fost descoperite râşniţe[148]); reprezentări („decorul bogat de pe pereţi”[149]; phallus-ul şi vulva[150]); „scheletul – jertfe de fundare”[151].

Despre *sanctuar*, asimilat uneori complet cu *altarul*[152], scriu: „***Sanctuarul*** sau ***altarul*** poate fi definit ca o parte a unui templu sau

[140] C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 538, cu trimiteri. Pot fi una mare şi una mică, ca la Căscioarele (*Ibidem*, p. 537-538); pot fi mai multe, respectiv şapte coloane în „megaronul” de la Vinča-Belo Brdo (*Ibidem*, p. 195) şi Kormadin (Vinča C) (*Ibidem*, p. 196). Coloana simplă „reprezintă *axis mundi*”, capul său (taur, berbec, ţap) „sugerează”, „defineşte divinitatea” sau „reprezintă simbolul divinităţii” (Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 83), „reprezintă legătura dintre Pământ şi Cer, simbolul legăturii cu sacrul. Ceva mai târziu, în civilizaţiile cretano-miceniană (sic!) reprezenta locul unde apare zeul, definind un templu sau altar sau îl simboliza pe marele Zeu” (C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 305, 319, 355, 538, de unde provine citatul).

[141] *Ibidem*, p. 537, 539-540.

[142] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 85-91 (p. 85: „statuile monumentale definesc, cel mai adesea, un templu, sanctuar comunitar sau casnic”); C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 314-319.

[143] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 92; Vezi şi C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 537, 538-539.

[144] *Ibidem*, p. 537.

[145] *Ibidem*, p. 197.

[146] De exemplu, la Parţa (*Ibidem*, p. 264); în aceeaşi aşezare exista o „Casă a Cerbului” (*Ibidem*, p. 237, 254-265).

[147] *Ibidem*, p. 541.

[148] Ele sunt „legate de râşnitul sacru” (cf. Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 94; vezi şi C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 336, 537, 540-541; Gh. Lazarovici, *Pâinea, grâul şi râşnitul sacru în neolitic*, în *Tibiscum*, XI, 2003, p. 65-86).

[149] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 92; vezi şi C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 537, 541.

[150] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 85; C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 320.

[151] *Ibidem*, p. 537, 541.

[152] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 63, 64, 74 („Templele au o încăpere (exemplu Parţa ***Sanctuar 1 = Templul 1***), iar mai târziu două încăperi

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

edificiu; alteori poate fi o construcție separată, destinată practicării cultului unei divinități sau unora din atributele acelei divinități; poate fi, totodată, şi un loc sacru, inviolabil [sic!]: Capul de taur sau Bucraniul, Coloana, Soarele – Luna, Luna, Cerbul, Cuptorul, Vatra, Banca sau Patul şi altele (!)”[153]. Din punct de vedere al destinației, puteau fi comunitare[154], familiale sau casnice[155].

În sfârşit, Adela Kovács agreează, în general, opiniile arheologilor tocmai pomeniți, dându-le soliditate prin apelul la istoriografia străină. Prin urmare, şi în cazul ei, ceea ce diferențiază un templu de un sanctuar este, în primul rând, dimensiunea, apoi destinația cultică; prin urmare, templul este, „neapărat”, o construcție monumentală – dimpotrivă, sanctuarul este o clădire de proporții reduse (el poate fi chiar „un segment mai mic dintr-un templu” – de aici, şi denumirea de „cameră-altar”); cel dintâi posedă un „inventar monumental” (altare mari, „coloane impresionante”, „statui aşezate pe tronuri” etc.), are o „decorație specifică a pereților şi a podelei” şi este destinat venerării „unuia sau mai multor zei” şi unor ritualuri şi acte de cult săvârşite zilnic sau periodic, pe când cel de-al doilea este rezervat „devoțiunii pentru un zeu”, cinstirii „unei divinități”

(***Sanctuarul 2 = Templul 2***)”) (subl. aut.), 195 („cel mai bun exemplu privind existența unor altare comunitare este sanctuarul de la Kormadin din nivelul Vinča C”). C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 196, 313, unde, pentru aşa-zisul sanctuar nr. 2 de la Parța, se afirmă: „De fapt, poate că mai potrivit decât termenul de Sanctuar ar fi cel de ***templu***, dacă ne gândim la statuile monumentale şi existența unor altare cu ritualuri legate de diferite divinități sau aspecte ale divinităților principale” (subl. aut.).

[153] Gh. Lazarovici, C.-M. Lazarovici, *op. cit.*, 2006, p. 64, subl. aut.; semnele de exclamație ne aparțin; vezi, de asemenea, C.-M. Lazarovici, Gh. Lazarovici, *op. cit.*, p. 264-265: cerbul, Luna (!) /autorii vorbesc de o „Casă a Lunii” – *Ibidem*, p. 237, 248-252/, taurul sau bucraniul (!).

[154] De exemplu, în cultura Vinča (cf. *Ibidem*, p. 195) sau Boian (*Ibidem*, p. 533), cel mai cunoscut fiind cel de la Căscioarele-*Ostrovel* (c. Boian, faza Spanțov) (*Ibidem*, p. 534-536, fig. IVc. 24-25a-b).

[155] Construcția P24 de la Gura Baciului poate fi un posibil sanctuar casnic, pentru că pe nivelul de călcare s-a găsit o stelă de gresie locală care are reprezentată o schematizare a Marii Mame, fiind legată de cultul fertilității şi fecundității (!); sanctuar casnic poate şi la Baia Golovița (c. Hamangia) (*Ibidem*, p. 457-458), la Liubovca (Vinča B şi C) (*Ibidem*, p. 504-506). Un altar casnic din P 126A, nivel 5 de la Parța (*Ibidem*, p. 352-355, fig. IIIb. 184-186).

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

sau desfăşurării doar „a unui aspect din cultul său" şi poate avea ca inventar „obiecte speciale"[156].

Dintre cercetătorii străini, merită atenţie clasificarea sanctuarelor civilizaţiei minoice făcută de Nicolas Platon „în funcţie de caracterul divinităţilor" (subl. n.), determinat, însă, pe baza formei de relief unde se găsea monumentul, respectiv: sanctuare pe înălţimi consacrate *divinităţilor celeste*; sanctuare domestice sau în aer liber închinate *zeiţei terestre*; sanctuare subterane situate în grote şi rezervate manifestărilor legate de *divinităţile htoniene*[157].

Din istoriografia dedicată edificiilor sacre dacice, amintim aici divergenţele dintre arheologi şi istorici cu privire la funcţionarea sanctuarelor fără acoperiş (*sub caelo*) (C. şi H. Daicoviciu) sau, dimpotrivă, fiind acoperite (Ion Horaţiu Crişan, Dinu Antonescu, Ioan Glodariu, Adriana Rusu-Pescaru ş.a.)[158]. „Este cu totul de neimaginat – scria Ion Horaţiu Crişan – că dacii au făcut enorme eforturi pentru a realiza terase cum sunt cele pe care se ridică sanctuarele şi a le sprijini cu uriaşe ziduri de piatră, pentru ca pe spaţiul atât de monumental astfel obţinut să construiască sanctuare ce puteau fi folosite doar în anumite anotimpuri şi în zilele fără precipitaţii. La argumentul logic vin să se adauge multe altele de ordin arheologic"[159]. La rândul lui, Silviu Sanie, referindu-se la sanctuarul de la Barboşi, aprecia că „doar interdicţia presupusă pentru sanctuarele unor divinităţi urano-solare ar fi împiedicat acoperirea sa"[160].

Aşa cum s-a putut observa, din cele de mai sus rezultă că definirea unei construcţii drept templu sau sanctuar se face pe *criterii exterioare actului sacru propriu-zis*, respectiv dimensiuni, inventar, decoraţie, plasament. Judecând după informaţiile din sursele scrise ulterioare, unele dintre ele corespund, într-adevăr, realităţii. Se cunosc, de exemplu,

---

[156] A. Kovács, *op. cit.*, p. 79-85.

[157] Nicolas Platon, *op. cit.*, 1, p. 222; de asemenea, *Ibidem*, 3, p. 165: aceeaşi tipologie, cu dezvoltarea sa la p. 168-171.

[158] S. Sanie, *op. cit.*, p. 22; G. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 201, 203, 204, 205; T. Ursu, *Kogaion. Cercetări multidisciplinare la sanctuarele dacice din Munţii Orăştiei (1982-2010)*, Cluj-Napoca, 2010, p. 105.

[159] I. H. Crişan, *op. cit.*, 1986, p. 173.

[160] S. Sanie, *op. cit.*

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

sanctuare (temple) cu două încăperi, precum cel de pe drumul ce ducea de la Argos la Mantinea – „un templu dublu (ἱερὸν διπλοῦν) care are două intrări, una îndreptată spre apus iar cealaltă spre răsărit. Într-o parte se află un xoanon al Afroditei (᾽Αφροδίτης... ξόανον) iar în cealaltă o statuie (ἀγάλματα) a lui Ares."[161] – sau sanctuarul dublu (ναὸς διπλοῦς), împărțit printr-un zid ce se înălța aproape la jumătatea lui, de la Mantineea, în Arcadia[162]. Se întâlnesc, de asemenea, altare monumentale, ca cel închinat tuturor zeilor în comun aflat în apropierea dumbrăvii sacre a Despoinei din Arcadia[163], sau altare divizate şi închinate, astfel, mai multor divinități asociate (*theoi sumbômoi*)[164], cum era altarul din templul lui Amfiaroas de la Oropos, „format din mai multe despărțituri", prima fiind consacrată lui Heracles, Zeus şi Apollo Paion, a doua – eroilor şi soțiilor acestora, a treia – Hestiei, lui Hermes, lui Amfiaraos şi fiilor lui Amfilohos, a patra – Afroditei şi Panakeii, lui Iaso, Hygeii şi zeiței Athena Paionia, a cincea – nimfelor, lui Pan şi râurilor Acheloos şi Kefisos[165]. În sfârşit, unele temple conțineau morminte ale unor personaje din istoria legendară sau reală a unor aşezări[166].

Totuşi, valoarea probatorie a unora dintre criteriile menționate mai sus pentru statutul de templu sau sanctuar al unor clădiri este îndoielnică. De exemplu, din punct de vedere al elementelor componente, acoperişul nu era obligatoriu, fiind atestate temple (sanctuare) fără acoperiş, unele situate

[161] Paus., II, 25, 1.

[162] Paus., VIII, 9, 1.

[163] Paus., VIII, 37, 7.

[164] I. Patera, Theoi sumbômoi *et autels multiples. Réflexions sur les structures sacrificielles partagées*, în *Kernos*, 23, 2010, p. 223-238.

[165] Paus., I, 34, 2.

[166] Câteva exemple preluate din Pausanias: mormântul lui Oedip din incinta templului Erinyilor de la Atena (I, 28, 7); mormântul aflat îndărătul templului lui Artemis Soteira din Trezena (II, 31, 3); mormântul lui Demosthene din templul închinat lui Poseidon de pe insula Kalauria (II, 33, 2); templu ridicat peste mormântul lui Castor din apropiere de Skias (III, 13, 1); mormântul lui Aigyptos, fiul lui Belos, aflat în templul lui Sarapis situat în apropierea păduricii din Patrai (VII, 21, 6); se spune că în templul Artemidei Eucleia de la Teba au fost înmormântate fiicele lui Antipoinos – Androcleia şi Alkis, de numele cărora se leagă un episod din istoria legendară a oraşului (IX, 17, 1).

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

chiar pe înălţimi muntoase[167]. Pe de altă parte, caracterul urano-solar al divinităţii nu era o piedică în a-i consacra o clădire de cult acoperită, aşa cum era, la Roma, templul Vestei. Nici intrarea nu era o indispensabilă, întâlnindu-se edificii sacre deschise, precum sanctuarul lui Zeus Lykaios din piaţa publică a oraşului Megalopolis din Arcadia, ale cărui obiecte sacre puteau fi văzute[168], templul Herei aflat pe drumul ce duce de la Faleron spre Athena, lipsit de acoperiş şi uşi[169], sau sanctuarele galice[170]. De asemenea, existau altare în interiorul incintei unui altar: în faţa intrării Erechteionului – spune Pausanias – se află altarul (βωμὸς) lui Zeus Hypatos /„cel mai înalt" – n.n./; „Când ai pătruns în incinta altarului (βωμοί) – continuă el –, dai peste alte altare", dintre care unul este închinat lui Poseidon, altul lui Butes, altul al lui Hephaistos[171]. Nici prezenţa statuilor în temple şi sanctuare nu este o regulă, întrucât, iniţial, unele religii nu şi-au reprezentat material divinitatea[172]; izvoarele menţionează temple fără statui[173], având

[167] Pausanias oferă mai multe exemple: templul Herei aflat pe drumul ce duce de la Faleron spre Athena nu avea acoperiş şi uşi (I, 1, 4); templul lui Zeus Ilonios de la Megara (I, 40, 5); templul fără acoperiş şi fără statui închinat Herei pe ţărmul mării, la Syciona (II, 12, 1); templul descoperit al lui Zeus lariseanul de pe colina Larissa de la Argos; „templul este lipsit de acoperiş" (II, 24, 4); templul fără acoperiş închinat lui Amon de la Gythion (III, 21, 7); templul zeiţei Athena, fără acoperiş şi fără statuie, de pe promontoriul Onu Gnathos aflat la 200 de stadii de Asopos, construit, se spune, de Agamemnon (III, 22, 8); sanctuarul fără acoperiş al zeiţei Afrodita Cotilos de pe muntele cu acelaşi nume (VIII, 41, 6, subl. n.); în drum spre izvorul lui Alpheios din apropierea oraşului Asea (Arcadia), „se înalţă un sanctuar (ναός) închinat Mamei Zeilor fără acoperiş, având doi lei executaţi în marmură. Sanctuarul nu are acoperiş." (VIII, 44, 3); „haliartienii /locuitorii din Haliartos, Boetia – n.n./ au într-un loc sub cerul liber un templu al divinităţilor pe care le numesc Praxidikai /divinitate ce răzbună nedreptatea – n.n./. Aici depun jurământul şi acest jurământ nu se face în mod superficial. Templul se găseşte aproape de muntele Tilphusion. La Haliartos se mai găsesc temple care nu au statui de cult şi nici acoperiş. N-am putut să aflu pentru care zei au fost făcute" (IX, 33, 2); incinte sacre situate pe munţi: cele consacrate Isidei Pelagia şi, respectiv, Isidei Egipteana şi două incinte închinate lui Serapis de pe Acrocorint (II, 4, 7); incinta lui Telephos de pe vârful muntelui Parthenios din Arcadia (VIII, 54, 5).

[168] Paus., VIII, 30, 2.

[169] Paus., I, 1, 4.

[170] J.-L. Brunaux, *op. cit.*, p. 301.

[171] Paus., I, 26, 6.

[172] Cf. Varro la Aug., *Civ.*, VI, 31: „vechii romani au adorat timp de peste 170 de ani divinităţile fără statui".

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

simulacra realizate din lemn[174] sau unde, în loc de efigii divine, erau cinstite pietrele brute, care întruchipau înseşi zeităţile[175].

[173] *E.g.*: templul Persuasiunii din agorala Sycionei (Paus., II, 7, 7); templul fără acoperiş şi fără statui închinat Herei pe ţărmul mării, la Syciona (Paus., II, 12, 1); templul Hestiei din Hermiona (Paus., II, 35, 2); templul zeiţei Athena, fără acoperiş şi fără statuie, de pe promontoriul Onu Gnathos aflat la 200 de stadii de Asopos, construit, se spune, de Agamemnon (Paus., III, 22, 8); templul Triclariei, nu departe de oraşul Patrai (Achaia) (Paus., VII, 22, 7; IX, 33, 2); templul lui Dionysos de la Amphicleia (Paus., X, 33, 5); templul lui Apollo din pădurea închinată lui de către tithronieni (Paus., X, 33, 6).

[174] „Din câte am putut afla, cei vechi îşi construiau statuile de lemn din abanos, chiparos, cedru, stejar, tisă şi lotus. Dar statuia lui Hermes Cyllenianul /de pe muntele Cyllene din Arcadia – n.n./ nu este făcută dintr-un astfel de lemn, ci din lemn de lămâi" (Paus., VIII, 17, 2); xoanon-ul lui Asclepios Agnitas de la Sparta este făcut din agnon – un fel de răchită asemănătoare cu salba moale (Paus., III, 14, 7).

[175] *E.g.*: piatra de la Athena pe care se spune că s-ar fi odihnit Silen când a venit la Athena (Paus., I, 23, 6); piatra de pe acropola Alcathos de la Megara aflată lângă altarul zeilor Prodomeis („primii fondatori"); „pe aceasta se spune că Apollo şi-ar fi lăsat lira pentru a da ajutor lui Alcathos la ridicarea zidului" (Paus., I, 42, 1); în faţa templului lui Artemis Lykaia de la Trezena „se află o piatră considerată «sfântă», deasupra căreia se spune că nouă trezenieni au purificat cândva pe Oreste de omorul săvârşit asupra mamei sale" (Paus., II, 31, 7); „La o depărtare de aproximativ trei stadii de Gythion, se află o piatră în stare brută pe care se spune că s-ar fi aşezat Oreste, lecuindu-se de nebunie. De aceea, piatra a căpătat în limba dorienilor numele de Zeus Kapotas" (Paus., III, 22, 1); la Pharai, în piaţa publică (*agora*), se găsea o statuie a lui Hermes Agoraios, de care, foarte aproape, „se află pietre de formă pătrată, vreo treizeci la număr. Phareenii le aduc cinstire şi le atribuie fiecăreia din ele numele unei divinităţi. În timpurile îndepărtate, toţi grecii dădeau cinstire pietrelor brute, care ţineau locul statuilor (Paus., VII, 22, 3) (vezi Heraion-ul din Samos); piatra aşezată sub cerul liber în agorala din Teba care simboliza mormântul lui Thersandros (unul dintre eroii argeeni), căreia „localnicii spun că i se aduc jertfe" (Paus, IX, 5, 7); piatra din faţa intrării în templul lui Apollo Ismenios de la Teba, numită şi „«scaunul» lui Manto" [fiica proorocului Tiresias] (Paus., IX, 10, 3); piatra numită *lithos sophronister* („piatra înţelepciunii") pe care ar fi prăbuşit-o Athena peste Heracles pentru a pune capăt nebuniei ce a dus la ucidera Megarei şi a copiilor ei (Paus., IX, 11, 1; 11, 5); pietre de pe morminte (Paus., IX, 17, 5; 18, 2); la Hyettos, în Boetia, se află un templu al lui Heracles, „unde cei suferinzi pot afla vindecare; statuia de cult a lui Heracles nu este o statuie artistică, ci o piatră nefasonată, după cum se obişnuia în vremea cea veche" (Paus., IX, 24, 3); „Dintre zei, thespienii cinstesc de la bun început pe Eros şi au o statuie foarte veche a zeului, o piatră nefasonată" (Paus., IX, 27, 1); piatra ce i-a fost dată lui Cronos de Rhea cinstită de delphieni prin libaţiuni cotidiene de untdelemn şi depunerea de lâneturi neprelucrate la fiecare sărbătoare (Paus., X, 24, 5).

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

Şi în Antichitate existau oscilaţii în denumirea unei clădiri de cult. De exemplu, Pausanias foloseşte pentru edificiile sacre două noţiuni – ναός şi ἱερόν –, traduse fie prin „altar", fie prin „templu"[176], la fel de inconsecvent fiind în utilizarea lexemului care defineşte simulacrul sacru – *xoanon*[177]. În acelaşi sens, romanii posedau o terminologie bogată – *aedes*, *fanum*, *templum*, *delubrum*, *sanctuarium* etc. Dar acest lexic divers ţine de actele cultuale de consacrare – cu alte cuvinte, de dreptul religios – expresia raporturilor formalizate dintre zei şi oameni: *templum* (în general, clădire rectangulară) era inaugurat de *auguri* şi consacrat de *pontifices*; *fanum* (clădire rectangulară, dar şi rotundă) era doar consacrat de *pontifices*[178]; erau *fana* care nu erau *templa* (pentru că erau rotunde şi nu erau inaugurate) şi *aedes* care erau şi *fana*, şi *templa* (pentru că erau rectangulare, fiind şi inaugurate, şi consacrate)[179]. Or, cum pentru perioada neo-eneolitică sau pentru cea dacică nu avem nici cea mai vagă idee despre existenţa unui sistem juridico-religios care să reglementeze aspectele spaţiale ale sferei sacrului[180], dar nici nu ne putem imagina că religii atât de complexe nu posedau norme care să fi stipulat, printre altele, actele şi riturile săvârşite de oficianţi specializaţi pentru consacrarea diferitelor tipuri de clădiri/locuri

[176] Pe drumul ce duce de la Argos la Mantinea, în Arcadia, se află „un templu dublu (ἱερὸν διπλοῦν)" (II, 25, 1); „În Mantineea există un sanctuar dublu (ναὸς διπλοῦς)" (VIII, 9, 1); „Mantineenii au şi alte sanctuare (ἄλλα ἱερά), cel închinat lui Zeus Soter sau cel închinat lui Zeus Epidotes, fiindcă el este cel ce acela care împarte bunurile muritorilor; un altul este închinat Dioscurilor, iar în altă parte se află sanctuarul Demetrei şi al Corei (Δήμητρος καὶ Κόρης ἱερόν)... În partea dinspre teatru, am văzut un sanctuar al Herei ("Ηρας... ναὸν)..." (VIII, 9, 1); „sanctuarele cele mai vestite ale cleitorienilor (Κλειτορίοις δὲ ἱερὰ...) sunt închinate Demetrei, lui Asclepios şi al treilea Eileithyei... Cleitorienii au de asemenea un sanctuar (ἱερὸν) închinat Dioscurilor, pe care îi numesc Zeii cei mari" (VIII, 21, 2); la Gythion se afla „un templu sfânt al Demetrei (Δήμητρος ἱερὸν ἅγιον)" (III, 21, 7)..

[177] A. A. Donohue, Xoana *and the origins of Greek sculpture*, Atlanta, 1988, p. 147; J.-C. Vincent, *Le* xoanon *chez Pausanias: littératures et réalités cultuelles*, în *DHA*, 29/1, 2003, 31-75, în special 33-37.

[178] Varro, *LL*, VI, 7, 54.

[179] J. Marquardt, *op. cit.*, p. 185-186.

[180] Pentru civilizaţia romană vezi P. Catalano, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religiosa romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, în *ANRW*, II/16.1, 1978, p. 440-553.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro

specifice caracterului diverselor divinități, propunem folosirea termenului neutru şi general de *fanum* pentru toate construcțiile numite până acum templu sau sanctuar, aşa cum se întâlneşte şi în arheologia şi istoriografia altor populații preistorice – de exemplu, cea celtică[181]. De altfel, arheologii perioadelor pre- şi preistorice mai utilizează un termen latin din sfera sacrului – *cella*.

Observațiile din rândurile anterioare nu au pretenția de a oferi soluții definitive (suntem conştienți că unele se pot dovedi chiar discutabile), ci de a determina o discuție mai aprofundată între două discipline umaniste atât de îndatorate una alteia.

A CLASSICIST'S POINTS OF VIEW ON OPINIONS CONCERNING THE PRE- AND PROTOHISTORIC RELIGIONS[*]

(Abstract)

The author expresses a few observations on some opinions concerning the pre- and protohistoric religion within the Romanian historiography. He observes an excessive dependence, especially of the prehistorians, on Mircea Eliade's and Marija Gimbutas' generalizing, not always founded, opinions. He considers that, in their interpretations, the pre- and protohistory specialists should first of all use the Oriental, Greek and Latin written sources. In such a context, starting from the classical sources, the author suggests some opinions for the following aspects: 1) the specificity of the prehistoric religion, characterized as polytheist, despite the pre-eminence of a feminine divinity with polyvalent attributes and functions; he rejects, as erroneous, the idea of a "dual" or "dualistic" religion; 2) the so-called "cult of waters", considered an error, as the history of religions does not record such a cult of the aquatic element in itself, but only the sacred character of water as a property or form of manifestation of a divinity; 3) the "tree of life" – an expression considered restrictive, suggesting the concept of sacred tree*; 4) the terminology of cult constructions in pre- and protohistory; considering the confusion met in many works especially between* temple *and* sanctuary *and the use, for lack of written information, of criteria exterior to the juridical-religious act of consecration in the naming of some cult edifices (size, inventory, setting, etc.), the author suggests using the Latin generalizing and neuter term* fanum *for all pre- and protohistoric cult constructions considered sacred.*

[181] Jean-Louis Brunaux, *op. cit.*, 1986, *passim*.

[*] Rezumat tradus de Simona Postolache.

www.cimec.ro / www.palatulculturii.ro